MIRCEA ELIADE
IOAN P. COULIANO

DICIONÁRIO DAS RELIGIÕES

PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE

DICIONÁRIO DAS RELIGIÕES

OS AUTORES

Mircea Eliade, nascido em Bucareste, viveu na Índia entre 1928 e 1932 e leccionou filosofia na universidade de Bucareste entre 1933 e 1940. Adido cultural em Londres e Lisboa, torna-se seguidamente professor da Escola de Altos Estudos e começa a escrever, directamente em francês, as suas obras consagradas à história comparada das religiões. Após ter leccionado na Sorbonne e em diversas universidades europeias, torna-se titular da cadeira de História das Religiões da Universidade de Chicago, de 1957 até à sua morte, em 1986.

Dele a Dom Quixote publicou, na Colecção Figuras, o título *A Provação do Labirinto*, diálogos com Claude-Henri Rocquet, e publicará em breve, na Colecção Ficção Universal, o seu livro *O Romance do Adolescente Míope*.

Ioan P. Couliano, nascido na Roménia, em 1950, realizou os seus estudos na Universidade de Bucareste e posteriormente na Universidade do Sagrado--Coração, em Milão, onde trabalhou com Ugo Bianchi. Em 1975, começa a trabalhar com Mircea Eliade no quadro de um pós-doutoramento, na Universidade de Chicago, leccionando depois na universidade de Groninga, nos Países-Baixos, antes de ser nomeado professor associado da Universidade de Chicago.

MIRCEA ELIADE
IOAN P. COULIANO

DICIONÁRIO DAS RELIGIÕES

Com a colaboração de H. S. Wiesner

Tradução de
Pedro Moreira Araújo

Revisão da tradução de
Ana Maria Chaves

PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE
LISBOA
1993

Biblioteca Nacional – Catalogação na Publicação

Eliade, Mircea, 1907-1986, e outro
Dicionário das Religiões
Mircea Eliade, Ioan P. Couliano
(Dicionários Dom Quixote; 36)
ISBN 972–20–1117-0
I – Couliano, Ioan P.
CDU 26/299 (038)

Publicações Dom Quixote, Lda.
Rua Luciano Cordeiro, 116-2.º
1098 Lisboa Codex – Portugal

Título original: *Dictionnaire des Religions*

1.ª edição: Novembro de 1993
Depósito legal n.º 66988/93
Fotocomposição: MIRASETE - Artes Gráficas, Lda.
Impressão e acabamento: Printer, Lda.
ISBN: 972-20-1117-0

ÍNDICE

Para Christinel Eliade

Penso que, no Seu íntimo, Ele não estava disposto
a dar mais e que também não queria.
Porquê? Não sei.
Mas Ele sabe-o

Albert le Grand (1206-1280), *Opera* XXVI 392

Kānā fī 'l-imkan abda ' mimmā Kān.
Há, em potência, algo mais maravilhoso do que
realmente há.
al-Biqā ī (1404-1480), Tahdim al-arkān, fol. 48 a.

PRÓLOGO

Em Maio de 1975, após ter passado dois trimestres como estudante em Chicago, Mircea Eliade falava-me pela primeira vez do projecto deste dicionário, embora o contrato só tenha vindo a ser assinado alguns anos mais tarde. Ocupado com a conclusão da "História das Crenças e Ideias Religiosas", só voltaria a pensar no assunto em 1984, altura em que nos encontrámos por duas vezes, em Paris e em Groninga. Mircea Eliade queria então condensar a "História" num só volume, um *digest* sobre religiões para o leitor mais leigo na matéria, mas andava extremamente ocupado com outros projectos, inclusivamente com a orientação dos trabalhos para a "Enciclopédia das Religiões" publicada pela Macmillan de Nova Iorque. Surgiu então a ideia de criar o dicionário num só volume e aí incluir todo o contexto histórico das religiões, as quais seriam apresentadas por ordem alfabética e não cronológica. Uma segunda parte serviria de índice geral e incluiria algumas informações suplementares, mas a leitura (alfabética) dos capítulos da primeira parte não seria menos agradável e instrutiva do que a do «romance da história das religiões» para a qual Eliade não conseguia arranjar tempo. Após termos acordado esta fórmula, nenhuma modificação significativa teve lugar.

Existe já um grande número de dicionários de religiões, compilações de um só autor ou obras conjuntas (ver bibliografia adiante). De qualquer modo, é por demais evidente que escrever um dicionário de religiões que seja simultaneamente correcto (do ponto de vista científico) e acessível é uma façanha extravagante, a não ser que o autor ou autores possuam um filtro que lhes permita contribuir com algo de original para estudo do sistema das religiões. (Mas não será então provável, ou mesmo inevitável, que o carácter parcial ou pessoal da façanha lhes seja atribuído, mais cedo ou mais tarde, pela crítica?) Mircea Eliade possuía sem dúvida o seu próprio filtro hermenêutico, bem como uma experiência inigualável no estudo das religiões. Para além disso, ele era dotado de uma

curiosidade tão rara quanto a sua apetência metodológica. De facto, no fim da sua carreira, ele ambicionava a liberdade e criatividade de que gozavam os homens das ciências relativamente aos historiadores e outros universitários na área das ciências humanas onde, segundo ele, existia um grande complexo de inferioridade. Nos artigos mais complexos deste dicionário, o carácter de *sistema* da religião será devidamente tratado; este conceito, ainda que de forma diversa, é abordado por Mircea Eliade desde os seus primeiros livros. E se a introdução do dicionário parece situar numa nova perspectiva as relações entre métodos distintos de natureza sistemática dos quais só os contrastes mereceram até à data mais destaque, é porque a conciliação era possível e sem dúvida inevitável. E isto porque a distância entre método e metodologia é a mesma que entre ciência e tecnologia, podendo pressupostos semelhantes ter resultados muito diferentes.

O estilo próprio da obra de referência só dificilmente se pode limitar com um princípio estruturante. É necessária uma actualização constante sobre toda uma série de fenómenos para o estudo dos quais o historiador não está vocacionado. Fiel a um ideal que Mircea Eliade tinha proclamado por diversas vezes, sempre tentei alargar o horizonte dos meus conhecimentos sobre a história das religiões, recolhendo a bibliografia essencial sobre todas as religiões conhecidas. Não fossem todos os artigos que publico desde 1974 na *Aevum*, *Revue de l'histoire des religions*, *History of Religions*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, *Journal for the Study of Judaism*, *Journal of Religion*, *Church History* e outras, e não teria sido possível levar este dicionário de religiões a bom termo. Os contactos mantidos, durante certas épocas da minha vida, com historiadores e filósofos eminentes marcaram profundamente as minhas pesquisas. Gostaria de mencionar muito especialmente Ugo Bianchi em Milão, Michel Meslin e Jacques Flamant em Paris, Maarten J.Vermaseren em Amesterdão entre 1978 e 1983, Moshe Barasch em Jerusalém, Carsten Colpe em Chicago (1975), Hans Jonas que encontrei em New Rochelle, no Luxemburgo e em Groninga, Hans Kippenberg, Florentino Garcia-Martinez e Hans Witte em Groninga, Michel Stone em Wasssenaar, Gösta Ahlstrom, Dieter Betz, J. J. Collins e Adela Yarbro Collins, Wendy Doniger, Robert Grant, David Hellholm, Bernard McGinn, Joseph M. Kitagawa, Arnaldo Momigliano, Michael Murrin, Frank Reynolds, Larry Sulivan, David Tracy e Anthony Yu em Chicago, e muitos outros colegas e amigos cuja obra e/ou presença tiveram sobre mim uma enorme influência e me permitiram evitar, por vezes, os erros que todo o generalista parece condenado a cometer. Estive todos os dias com Mircea Eliade no período compreendido entre 23 de Março de 1986 e a sua morte, ocorrida em 22 de Abril. Até ao dia 13 de Abril, as nossas discussões tiveram como tema este dicionário. Mostrei-lhe toda uma série de notas bibliográficas, mas ainda não estava nada redigido. Dado que a *Enciclopédia das Religiões* já estava na tipografia, e como Mircea Eliade já tinha lido todos os seus artigos, resolveu confiar-me a tarefa de redigir o texto do dicionário com base nos três primeiros volumes da sua

Histoire des croyances, do quarto tomo (obra conjunta da qual ainda faltam alguns capítulos) e da enciclopédia. É evidente que Mircea Eliade teria revisto e modificado o meu manuscrito antes de o entregar a uma editora.

Infelizmente, não foi assim que aconteceu com este dicionário. Mircea Eliade já não se encontra entre nós para dar a sua aprovação final a este trabalho. No entanto, e uma vez que ele fazia questão de que este projecto fosse realizado, eu não quis abandoná-lo. E dado que a tarefa parecia superior às minhas forças, falei com Mme Christinel Eliade sobre a possibilidade de ter um colaborador. Tive então a felicidade de encontrar em H. S. Wiesner, mestre do famoso Instituto de Línguas Orientais da Universidade de Chicago e mestre em Religião pela Universidade de Harvard, um associado perfeitamente ao corrente da obra de Mircea Eliade e um conhecedor da bibliografia relativa a várias civilizações, antigas e modernas, do Médio Oriente.

No decurso do trabalho, iniciado em Wassenaar, nos Países Baixos, na altura em que fui *Fellow in Residence* no *Instituto Holandês de Estudos Avançados* — em relação ao qual faço questão de aqui deixar expresso o meu agradecimento pela forma como me acolheram — decidimos rever todas as fontes importantes, primárias e secundárias, antes de redigir um artigo. A nossa actividade prosseguiu em Cambridge, Massachusetts, em Chicago, na Universidade Americana do Cairo, na Andaluzia, à procura dos esplendores mouriscos em Amherst, no Massachusetts, onde beneficiámos da hospitalidade de Kurt e Dorothy Hertzfeld assim como da excelente biblioteca da Universidade de Amherst. A complexidade das nossas acções explica a razão pela qual o texto definitivo só ficou pronto no início de 1989. No entanto, o processo de verificação ao qual nós tínhamos submetido o material dava-nos a certeza de que o próprio Mircea Eliade teria aprovado o nosso trabalho sem fazer grandes alterações.

Nunca o saberemos. Mas aqueles que conheceram Mircea Eliade lembram-se da extrema generosidade deste homem, cuja única ambição era a de fazer avançar a disciplina da história das religiões. Estou realmente convencido de que ele teria aceite com entusiasmo tudo o que este dicionário propõe de novo como método, mas devo também assumir a plena responsabilidade pelo seu conteúdo e forma. Se ele é o autor espiritual deste projecto, Mircea Eliade não é minimamente responsável pelos eventuais erros dos seus redactores.

Ioan P. Couliano
Chicago, 5 de Janeiro de 1989.

NOTA BIBLIOGRÁFICA E ABREVIATURAS

Há muitos dicionários de religiões. O mais completo quantitativamente é o *Dictionnaire des religions* da responsabilidade e direcção de Paul Poupard, para as publicações PUF (1984, segunda edição em 1985, 1838 pp.), redigido por vários autores de orientação católica.

Uma outra obra do mesmo género (29 autores) apareceu em inglês sob a direcção de John R. Hinnels: *The Facts on File Dictionary of Religions*, Facts on File, New York, 1984, 550 pp., publicado em simultâneo pela Penguin Books sob o título *The Penguin Dictionary of Religions* (Harmondsworth 1984). Este último propõe-se substituir outras compilações anteriores, como sejam *A Dictionary of Religion and Ethics* sob a direcção de Shailer Mathews e Gerald Birney Smith (MacMillan, New York, 1921, 513 pp.) ou *An Encyclopedia of Religions* da autoria de Vergilius Ferm (The Philosophical Library, New York, 1945, 844 pp.; apesar do título de «enciclopédia», é de um dicionário que se trata).

Em inglês também, *A Dictionary of Comparative Religion*, General Editor S.G.F. Brandon (Weindenfeld & Nicholson, Londres, 1970, 704 pp.). Para as religiões classificadas segundo critérios geográficos e cronológicos, temos a obra *World Religions. From Ancient History to the Present* de Geoffrey Parrinder (Facts on File, New York-Bicester, terceira edição de 1983, publicada pela primeira vez em 1971 com o título *Man and His Gods*, 528 pp.), com uma descrição de vinte e uma religiões (ou grupos de religiões). Existem também dicionários para um público mais vasto, cheios de ilustrações, como é o caso do *The International Dictionary of Religion* de Richard Kennedy (Crossroad, New York, 1984, 256 pp.).

Em alemão, Franz König é o redactor do *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe* (Herder, Frankfurt, 1956, 955 pp.), na altura em que uma nova edição (a quarta, sob a direcção de Kurt Goldammer) do Wörterbuch der Religionen de Alfred Bertholet e Hans Freiherrn von Campenhausen (1952) apareceu em 1985 (Kröner, Estugarda, 679 pp.).

Há várias histórias gerais de religião em italiano, francês e alemão, redigidas por especialistas de todas as áreas. A melhor é *a Histoire des Religions* na Enciclopédia Pléiade sob a direcção de Henri-Charles Puech (3 volumes, Gallimard, 1970-76; 1486+1596+1460 páginas). Quantativamente mais modesta é a *Handbuch der Religionsgeschichte* sob a direcção de Jan Peter Asmussen, Jörgen Lassöe e Carsten Colpe (3 vols., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971-1975, 525+536+550 pp.), foi escrita pelos especialistas escandinavos (com as contribuições de Colpe e Mary Boyce) e traduzida para o alemão.

O nosso *Dicionário* não se inspira em nenhuma das obras indicadas. Foi escrito, tanto quanto possível, a partir das fontes e bibliografia crítica sobre as trinta e três religiões ou grupos de religiões abordados na primeira parte, adoptando normalmente o ponto de vista da *História das crenças e ideias religiosas* de Mircea Eliade (3 volumes publicados, Payot, Paris 1976-1984, 491+519+361 pp.) e consultando sempre a *Enciclopédia de Religião* em 16 volumes, Mircea Eliade General Editor (MacMillan, New York, 1987). Estas duas obras aparecem na bibliografia que, sob forma abreviada, conclui cada capítulo:

Eliade, H (seguido do volume/parágrafo), e
ER (seguido do volume/páginas).

Utilizámos no texto as abreviaturas estritamente necessárias. A abreviatura a. C. significa «antes de Cristo» e d. C. «depois de Cristo». O sinal especial (⇔), aliás o único que inserimos no texto, significa «consultar...». Indica, portanto, o número sob o qual figura a religião na primeira parte (por exemplo, (⇔ 6) significa «consultar o capítulo sobre o budismo»), seguido geralmente do parágrafo (por exemplo, [⇔ 6.10] significa «consultar o parágrafo consagrado ao budismo tibetano no capítulo geral sobre o budismo»). Se o sinal não preceder qualquer indicação, então é porque a palavra que está antes figura na parte geral do *Dicionário* (por exemplo, «...o budismo (⇔)...» significa: «O termo *budismo* figura na parte geral deste *Dicionário*.» Para não tornar a utilização do Dicionário demasiado complicada, tentámos evitar o mais possível o uso excessivo do sinal (⇔).

A transcrição de palavras em sânscrito e em árabe seguiu tanto quanto possível os padrões internacionais, no entanto alguns nomes repetidos frequentemente não foram correctamente transcritos da primeira vez. A transcrição de palavras chinesas e hebraicas foi simplificada seguindo o exemplo da *Encyclopedia of Religions* ou de outras obras de referência.

INTRODUÇÃO

A RELIGIÃO COMO SISTEMA

A epistemologia de Karl R. Popper estava mais certa do que ele próprio julgava quando deplorava aquilo que designava como «a pobreza do historicismo», dado que as metodologias históricas tardam em integrar noções hoje correntes e que revolucionaram já há muito tempo outras ciências humanas, como sejam as de «sistema», «complexidade» e «informação». A obra de Edgar Morin teve o mérito de as tornar correntes em França, e, logo, dispensamo-nos aqui dessa tarefa. A obra do matemático francês Benoît Mandelbrot abriu perspectivas extraordinárias sobre a descrição das propriedades matemáticas dos objectos naturais em termos de «fractais». Toda a ramificação infinita que obedeça a uma determinada regra é um «fractal». Os pensamentos que circulam no espaço da minha consciência produzem este texto manipulando o fractal da língua francesa, o de uma linguagem especializada e o do tipo «Dicionário» e de espécie «Introdução», obedecendo também a outros conceitos latentes: «simples», «claro», «sucinto», «sem notas», «leigos», «circunspecção», etc. Mas o meu olhar vai em direcção à janela, procurando a luz no crepúsculo, e um nome conhecido faz-me aflorar um sorriso aos lábios. A minha vida é um sistema muito complexo de fractais, um sistema que se move simultaneamente em várias dimensões. Consigo dizer algumas, como são as de «professor», «colega», «vizinho», ou «amor», «leitura», «música», «cozinha», após as quais desisto. Estou continuamente inserido em todas estas dimensões e em milhares de outras que (ainda) nem sequer estão definidas pelo «Grand Robert» e cujas combinações são em número infinito. Um espaço matemático cujo número de dimensões é infinito designa-se por «espaço Hilbert». Segundo o matemático

Rudy Rucker, eu posso definir a minha vida como «um fractal no espaço Hilbert».

Ainda que muito mais complexo, o decorrer deste dia na cidade de Chicago, é também um «fractal no espaço Hilbert», assim como a história desta cidade, a história do Midwest americano, a história dos Estados Unidos, a dos continentes americanos e a do mundo inteiro, desde as origens até aos nossos dias. *Todas* estas histórias que se inserem umas nas outras são ramificações infinitas, com um número infinito de dimensões.

Se é possível admitir definições de uma generalidade tal que parecem inclusivamente não nos levar a lado nenhum, será mais difícil aceitar a ideia de que a vida, este fenómeno anárquico por excelência, «cria sistema». Na realidade, a minha vida organiza-se a partir de um mecanismo de opção binária, dado que a cada instante ela se apega a um «dado» que gera um «sistema»: às 6 horas e 35 da manhã, o alarme do meu despertador toca, pondo-me perante a escolha de me levantar ou não. Se o faço, o que acontece habitualmente, sou posto perante a alternativa de tomar um duche ou não, após o que se me apresenta a alternativa do pequeno-almoço, da escolha dos alimentos, etc. Durante todo este tempo, os meus pensamentos seguem um curso determinado pelas minhas actividades, pelos meus sentimentos, etc., moldando-se sempre por situações e modelos comunicativos infinitamente complexos. Eu sei o que a minha vida é (é um fractal no espaço Hilbert), mas é-me impossível descrevê-la em toda a sua complexidade, a menos que eu não a reproduza tal como ela é. Não posso senão vivê-la (que é o que eu faço). Mas, para além disso, tudo se liga com opções fundamentais que opero a todo o instante, as que «constituem o sistema». É-me impossível descrevê-las, sabendo que elas não representam senão uma das facetas de um sistema infinitamente mais complexo.

Mas então como cria a religião sistema? Autores que privilegiam orientações muito diversas, como Émile Durkheim, Marcel Mauss, Georges Dumézil, Mircea Eliade e Claude Lévi-Strauss, todos eles sublinharam que a ideia de religião dá resposta a certas *estruturas* profundas. No seu livro fundamental, *les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Durkheim exprimia a ideia de que o sistema religioso é heterónimo, no sentido em que ele codifica um outro sistema: o das relações sociais no interior de um grupo. Tal como Durkheim, Georges Dumézil permaneceu fiel toda a vida à concepção de mito como «expressão dramática» da ideologia fundamental de cada sociedade humana (*Heur et Malheur du guerrier*, p. 15). Por oposição, e analisando de vários ângulos o mito de Asdiwal nos Índios Tsimechianes da costa noroeste da América do Norte, Claude Lévi-Strauss chega a uma conclusão diametralmente oposta à de Durkheim e Dumézil, e diz textualmente que «este mito... opta sistematicamente por transpor todos os aspectos da realidade social numa perspectiva paradoxal» (*Paroles données*, p. 122). Isto significa que, segundo Lévi-Strauss, o sistema da religião é autónomo em relação ao sistema da sociedade.

Apesar de todas as diferenças que os opõe, a verdade é que tanto Mircea Eliade como Claude Lévi-Strauss valorizam as «regras» com base nas quais se constrói uma religião, e consequentemente o seu carácter sistémico; e ambos sublinham a autonomia da religião em relação à sociedade.

Mas de que forma é possível traduzir na prática os resultados desta constatação assaz inconsistente, segundo a qual a religião (e tudo o resto) é um sistema? Na realidade, não se trata de uma descoberta recente, o que ela implica, em primeiro lugar, é que os factos relacionados com a religião são *sincrónicos* e que a sua distribuição diacrónica é uma operação sobre a qual é escusado tentar analisar as causas; caso contrário, é necessário penetrar incessantemente em dimensões sempre novas de fractais infinitamente complexos. Nesta perspectiva, a religião não tem uma «história» e a história num dado momento não se define por uma «religião», mas somente por alguns detritos incompletos de uma religião. Uma religião é, antes de mais, um sistema infinitamente complexo e, em seguida, a parte desse que foi escolhida no curso da sua história; ora, só uma parte infinitesimal deste fractal está presente num dado momento que podemos designar por «agora». O «agora» do budismo é bem mais limitado do que o budismo que foi (e continua a ser), enquanto este último é bem mais reduzido se comparado com o sistema do budismo na sua forma mais pura (isto é, compreendendo *todas* as ramificações possíveis do fractal gerado pelas suas premissas, pelas suas condições de existência, etc.).

Deve sublinhar-se uma vez mais que esta perspectiva não é nova. Heresiólogos cristãos, como Ireneu de Lyon, ou Epifânio de Salamis, e doxólogos árabes, como al-Nadīm e Shahrastānī, partilhavam já a concepção sistémica da religião, com plena consciência e mostrando a cada momento que toda a heresia é a variante de uma outra e que as diversas doutrinas religiosas se formam a partir de regras muito simples. E quem melhor do que o historiador dos dogmas cristãos para saber que todas estas ideias, pelas quais as pessoas eram capazes de se matar umas às outras, partiam uma da outra obedecendo a um mecanismo que não tinha nada de «real» fora das consciências humanas, aparelhos cuja função parece ser a de moer até ao infinito pensamentos segundo certas premissas que derivam por sua vez de pressupostos aleatórios? É impossível saber (empiricamente) se Jesus Cristo está ao mesmo nível de Deus, o Pai, ou se lhe é inferior, ou nem uma coisa nem outra, e qual é então a relação hierárquica entre os dois. No entanto, é perfeitamente possível *pré-dizer*, conhecendo os dados do sistema (neste caso, em que há uma Trindade divina composta por três «pessoas» ou, pelo menos, três membros com nomes individuais), *todas* as soluções do problema, que na realidade não têm nada de «histórico» (apesar de terem sido enunciadas por diversas personagens em épocas distintas), dado que estão sincronicamente presentes no sistema. Por outras palavras, antes de haver um Ario, ou um Nestório, *eu sei* que vai haver um Ario ou um Nestório, pois as suas soluções fazem parte do sistema, e é este sistema que pensa Ario e Nestório

no momento em que ambos crêem, por sua vez, pensar o sistema. E o que se aplica à cristologia ou mariologia é igualmente válido para qualquer outro sistema, inclusive a ciência e a epistemologia, e mesmo a análise sistémica de cada um destes sistemas.

Não é este o momento de nos ocuparmos das consequências desta perspectiva sistémica. Mas como se justifica o facto de a termos adoptado num simples dicionário, uma obra de referência? Nós adoptámo-la porque ela permite que o leitor se aperceba dos mecanismos que criam os diversos aspectos de uma religião. Mas é evidente que não foi possível utilizar a análise sistémica senão quando a complexidade dos dados o permitia, por exemplo no caso do budismo, do cristianismo e do islão. Uma vez que o espaço reservado ao enunicado dos elementos essenciais de uma religião era demasiado restrito, fizemos só uma descrição sintética, tendo em conta tanto quanto possível as fontes primárias e secundárias mais importantes.

E é assim que este *Dicionário* apresenta pelo menos três «dimensões» ou níveis de leitura: o nível de um enunciado objectivo contendo os dados essenciais de várias religiões; o nível «literário», que permitirá a cada leitor ler, se não o «romance» da história das religiões, como desejava Mircea Eliade, pelo menos uma série de narrações que tratam o mesmo assunto; e, enfim, o nível de uma análise das estruturas dos sistemas religiosos, das suas semelhanças e diferenças. Tal como a luz da lâmpada que se reflecte no monitor, os meus pensamentos que se afastam do computador e estas páginas que lá ficarão imprimidas, as três dimensões deste livro estarão simultaneamente presentes em cada momento. Pois os livros têm vida própria, a qual não é senão um fractal no espaço Hilbert.

Alguns elementos bibliográficos. Sobre a descrição matemática da natureza e da mente, ver muito particularmente o livro de Rudy Rucker, *Mind Tools. The Five Levels of Mathematical Reality* (Houghton Mifflin, Boston, 1987). Sobre as relações entre Georges Dumézil e Émile Durkheim, ver C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1966). Sobre as relações entre mito-ideologia-sociedade, ver G. Dumézil, *Heur et Malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (Flammarion, Paris, 1985). A famosa «gesta de Asdiwal» foi abordada no nono capítulo da *Antropologia estrutural dois* (Plon, Paris, 1973) de Claude Lévi-Strauss e de *Asdiwal revisitado*, em *Paroles données* (Plon, Paris, 1984). Sobre as críticas de Durkheim na obra de Lévi--Strauss, ver Guido Ferraro, *Il linguaggio del mito. Valori simbolici e realtà sociale nelle mitologie primitive* (Feltrinelli, Milão, 1979) e Sandro Nannini, *El pensiero simbolico* (Il Mulino, Bolonha, 1981), pp. 17-25. Sobre a evolução da perspectiva sistemática em Mircea Eliade, ver o meu livro *Mircea Eliade* (Cittadella, Assis, 1978). Para uma análise sistémica de todo um complexo de religiões, ver a minha obra *Gnoses dualistes d'Occident* (Plon, Paris, 1990).

PRIMEIRA PARTE

AS RELIGIÕES

1
Religiões de ÁFRICA

1.0 Classificações. O homem nasceu em África há menos de cinco milhões de anos. Hoje, o continente aloja um grande número de povos, que falam mais de 800 línguas (das quais 730 estão classificadas). Distinguiram-se sempre os Africanos, entre eles, pela «raça» e «área cultural», mas estes dois critérios deixam a nu, após vinte e cinco anos, toda a sua insuficiência. Apesar de a delimitação das línguas não ser precisa, a classificação linguística é de longe preferível às outras.

Joseph H. Greenberg propôs em 1966 uma divisão do continente africano em quatro grandes grupos linguísticos, compostos por várias famílias. O mais importante é o grupo Congo-Cordofão, cuja principal família é nígero--congolesa. Uma subfamília desta última abarca as línguas dos Bantos. A área linguística Congo-Cordofão cobre a África Central e do Sul.

Um segundo grupo linguístico, compreendendo as línguas dos Nilotas, do Sudão Ocidental e da Nigéria Central, é o nilo-sariano.

A norte e a nordeste estende-se a área do grupo afro-asiático, compreendendo as línguas semíticas faladas na Ásia Ocidental, o egípcio, o berbere, as línguas Kuchite, e as do Chade, como a haúça.

O quarto grupo inclui as línguas normalmente conhecidas como de «cliques» (representando os quatro sons característicos da língua dos Bosquímanos), cujo nome, dado por Greenberg é khoïsan e cujos principais locutores são os Bosquímanos e os Hotentotes.

As fronteiras religiosas não seguem os contornos das fronteiras linguísticas. Os países do Norte acolheram a longa história do islão egípcio e berbere, sendo

este último penetrado sobretudo por cultos de possessão feminina, os quais já foram comparados com o antigo culto grego de Dioniso, e de magias africanas. Neste sincretismo afro-islâmico, o *marabu*, que vem de *baraka* ou força espiritual, é o personagem central. Antes do islão, houve o judaísmo das tribos berberes e o cristianismo africano que, durante a expansão do movimento puritano donatista combatido por Augusto (354-430), anunciava já este particularismo dos Berberes que os obrigou sempre a escolher uma forma de religião que não coincidia exactamente com a dos seus dominadores.

A ocidente, a situação é diferente. O Senegal é partilhado entre os cultos autóctones, a cruz e o «crescente». Quanto mais para sul, mais difícil se torna a escolha. Na Guiné, Libéria, Costa do Marfim, Serra Leoa e no Benim, o sincretismo ganha relevo. Os Mandeus são islamizados, o que já não acontece com os Bambaras, os Minianka e os Sénufo. Na federação nigeriana os cultos autóctones prosperam. A religião dos Iorubas é uma das mais importantes da região.

O sincretismo domina a África Equatorial e o Sul evangelizado pelos Portugueses e pelas missões protestantes britânicas e holandesas. A oriente, o sincretismo dos Bantos é dominado pelo estandarte do Profeta. Enfim, apesar da actividade missionária dos Ingleses, as tribos dos Lagos (Azandes, Nueres, Dinka, Masais), praticam sempre as religiões dos seus antepassados.

Perante uma tal diversidade, o historiador das religiões não tem uma tarefa fácil. Pode optar por uma perspectiva superficial, sem se deter nos pormenores, a exemplo de B. Holas em *Religions de l'Afrique noire* (1964); pode abordar a matéria numa perspectiva fenomenológica, sem dar nenhuma importância aos aspectos geográficos e históricos, como o fez Benjamin Ray em *African Religions* (1976); pode ainda escolher um número representativo de religiões, descrevendo-as individualmente e pondo-as em contraste, como fez Noel Q. King em *African Cosmos* (1986). Qualquer destas opções tem as suas vantagens e os seus inconvenientes. A única solução viável para uma obra de referência como esta é a de tentar combinar as três.

Mas, antes de avançar mais, deve dizer-se que, sem serem universais, dois traços são partilhados por inúmeras religiões autóctones de África: a crença num Ser Supremo, muitas vezes um *deus otiosus* que se afastou das actividades humanas e que, por consequência, não está activamente presente no ritual; e a adivinhação em dupla forma (por possessão espírita oracular e por vários métodos geomânticos) que parece provir dos Árabes.

1.1 *Religiões da África Oidental.*

1.1.1 *A religião dos Iorubas* é provavelmente a religião africana com maior número de praticantes (mais de 15 milhões), na Nigéria e nos países limítrofes, como o Benim. Um número significativo de africanistas explorou recentemente as suas inesgotáveis subtilezas.

Ainda no início do século, a colectividade ioruba estava dominada por uma confraria secreta que nomeava o mais alto representante do poder público (o rei). Antes da sua nomeação, o rei não estava ao corrente de nada, dado que não era membro da confraria dos Ogbonis.

Ser membro deste clube restrito significa falar uma língua ininteligível para os profanos e praticar formas de arte hierática e monumental, não acessíveis ao mais comum dos Iorubas. Envolvido no segredo da iniciação, o culto interno dos Ogbonis permanece coberto de mistério. No centro: Onile, a Grande deusa Mãe da *ile*, que é o «mundo» elementar no estado caótico, antes de ser organizado. A *ile* opõe-se por um lado ao *orun*, que é o céu enquanto princípio organizado; e, por outro lado, à *aiye*, o mundo habitado, que surge pela intervenção de *orun* na *ile*. Uma vez que todos conhecem os traços característicos dos habitantes de *orun*, os *orisas*, que são objecto de cultos esotéricos, e do *deus otiosus* Olorun, que não é objecto de culto, a presença da *ile* na vida dos Iorubas é carregado de um inquietante mistério de ambivalência feminina. A deusa Yemoja é fecundada pelo seu próprio filho Orungan e os frutos do incesto constituem numerosos deuses e espíritos. Yemoja é a mestra das feiticeiras iorubas, que a tomaram como modelo devido ao excepcional e atormentado percurso da sua vida. Uma outra situação associada à feitiçaria é a esterilidade representada pela deusa Olokun, mulher de Odudua.

Uma terceira situação que conduz à feitiçaria é a da Vénus ioruba, a deusa Osun, protagonista de toda uma série de divórcios e escândalos. Ela é a inventora das artes mágicas, e as feitiçeiras tomam-na como uma das suas.

O mundo organizado existe à margem da *ile*. O criador é Obatala, o deus que forma o embrião no ventre materno. Com ele, Orun enviou para a *aiye* o deus dos oráculos Orunmila, cujos instrumentos de adivinhação estão presentes nos lares tradicionais dos Iorubas. A adivinhação ifa é uma forma de geomancia com origem nos Árabes e comporta dezasseis figuras de base, cujas combinações determinam o prognóstico. O adivinho não interpreta a sentença; ele limita-se a recitar versos pertencentes a um reportório tradicional, um pouco como os comentários do *I King*, o antigo livro de adivinhação chinesa. Quanto mais versos conhece o adivinho mais respeitado é pela sua clientela.

Um outro *orisa* importante é Esu o Trickster[1], pequeno e itifálico. Por um lado, ele faz rir, por outro, engana. É preciso saber cair nas suas graças, fazendo sacrifícios de animais e oferendas de vinho de palma.

O patrão dos ferreiros, cujo estatuto é muito especial em toda a África, implicando o isolamento e a suspeita mas também a atribuição de poderes mágicos ambivalentes, é o deus guerreiro Ogún. A mesma ambivalência encontra-se na ideia que os Iorubas fazem dos gémeos. A anomalia da nascença de gémeos põe aos povos africanos um dilema: neutralizá-la enquanto ruptura

[1] Trickster = tricker = Trapaceiro (em português) (*N. T.*)

do equilíbrio natural (e, nesse caso, um ou ambos os gémeos devem ser eliminados), ou dedicar-lhe uma reverência especial. Os Iorubas dizem que, num passado longínquo, preferiam a primeira solução, mas que um oráculo os convenceu a adoptar a segunda. Os gémeos são para eles objecto de uma atenção muito particular.

Se Obatala cultiva o corpo, Olodumare insufla-lhe o espírito (*emi*). Na morte, os compostos do ser humano retornam aos *orisas*, que os redistribuem através dos renascidos. No entanto, há compostos imortais, dado que os espíritos podem voltar à terra e tomar posse de um dançarino Egungun. Este leva a mensagem dos trespassados aos vivos.

A Dança Gelada, cerimónia que combina o medo e a alegria, tem lugar na praça pública em homenagem às mulheres-ancestrais, as temíveis deusas que é preciso venerar.

1.1.2 *A Religião dos Acanis.* Os Acanis são um povo de língua twi, do mesmo tronco kwa que os Iorubas, formando uma dezena de reinos independentes no Gana e na Costa do Marfim, sendo o mais importante o dos Achantis. A organização por clãs, em oito unidades matrilineares, não coincide com a organização política. Tal como os Iorubas, os Achantis têm o seu *deus otiosus* celeste, Nyame, que fugiu do mundo humano por causa do barulho insuportável que fazem as mulheres ao flagelarem-se com inhames para se purificarem. Em toda a casa achanti, Nyame possui um pequeno altar colocado numa árvore. Enquanto deus criador, é invocado sempre ao lado da deusa da terra, Asase Yaa.

Os Achantis veneram as divindades pessoais *abosoms* e as impessoais *asumans* e invocam os antepassados (*asamans*) com a ajuda de tamboretes enegrecidos de sangue e outras matérias. A casa do rei tem os seus tamboretes negros que recebem oferendas periódicas. A instituição real dos Achantis inclui um rei (Asantehene) e uma rainha (Ohenemmaa) que não é a sua esposa ou mãe mas sim uma representante do grupo matrilinear que coincide com o grupo político.

A festa religiosa que é fulcral em todos os reinos acanis é a Apo, um tempo de reflexão sobre os antepassados, de cerimónias purificadoras e propiciatórias.

1.1.3 *A visão do mundo dos Bambaras e dos Dogones do Mali.* Germaine Dieterlen escrevia em 1951, no seu livro *Essai sur la religion bambara*: «Pelo menos nove populações de importância diversa (Dogones, Bambaras, Ferreiros, Kurumba, Bozos, Mandingos, Samogos, Mossis, Kule) vivem sobre o mesmo substrato metafísico ou religioso. O tema é comum à criação por um verbo inicialmente imóvel e cuja vibração determina progressivamente a essência e depois a existência das coisas; o mesmo se aplica ao movimento em espiral cónica do universo, o qual está em expansão constante. A mesma concepção se aplica à pessoa, assim como à geminação primordial, expressão da unidade perfeita. Uns e outros admitem a intervenção de uma personalidade divina que,

por vezes, assume a forma de um redentor, mestre do mundo, cuja forma é igual em todo lado. Todos crêem na necessidade da harmonia universal assim como da harmonia interna dos seres, estando as duas ligadas. Um dos corolários desta noção é o subtil mecanismo da desordem que designamos, à falta de melhor, por impureza, e que acompanha o das práticas catárcticas muito desenvolvidas.»

Na cosmogonia dos Dogones, os arquétipos do espaço e do tempo inserem-se sob a forma de números no seio do deus celeste Amma. É o Trickster Raposa Pálida, Yurugu, que institui o espaço e tempo reais. Numa outra versão, universo e homem são criados a partir de uma vibração primordial que surge sob forma helicoidal a partir de um centro e cuja atracção é conseguida através de sete segmentos de diferentes comprimentos. Cosmicização do homem e antropomorfização do cosmos são as duas operações que definem a visão dogone do mundo. Deste modo, segundo G. Calame-Griaule (*Ethnologie et langage*), o Dogone «procura o seu reflexo em todos os espelhos de um universo antropomórfico onde cada pé de erva, cada mosquito tem uma "palavra" a dizer». Para os Bambaras a palavra tem a mesma importância, como o sublinha Dominique Zahan (*Dialectique du verbe chez les Bambaras*): «O verbo estabelece [...] uma aproximação entre o homem e o seu Deus, paralelamente a uma ligação entre o mundo objectivo concreto e o mundo subjectivo da representação.» A palavra pronunciada é como uma criança que vem ao mundo. Há várias operações e instrumentos cujo fim é o de tornar mais fácil o acolhimento da palavra na boca: o cachimbo e o tabaco, o uso da noz de cola, a limagem dos dentes, o uso de limpa-dentes, a tatuagem na boca. No fundo, acolher a palavra não é uma operação sem risco, dado que rompe a perfeição do silêncio. O silêncio, segredo que ocultamos, tem um valor de iniciação que caracteriza a condição original do mundo.

No começo, a linguagem não era necessária, dado que uma «palavra inaudível» abarcava tudo, um sussurro contínuo do criador rude, fálico e arborícola, Bemba, ao criador celeste, refinado e aquático, Faro. Muso Koroni, mulher de Bemba, que tinha gerado as plantas e os animais, passa a ter ciúmes do marido que «possuía» todas as mulheres criadas por Faro. Por isso é que ela o traía e que Bemba a perseguiu, cortando-lhe a cabeça. Deste tratamento violento à esposa, infiel ao marido infiel, nascem estes cortes no fluxo sonoro contínuo que são absolutamente necessários para criar palavras, uma linguagem.

Tal como os Dogones, os Bambaras crêem na decadência da humanidade, não sendo a linguagem senão um sinal disso mesmo. No plano individual, a decadência é caracterizada pelo *wanzo*, a feminilidade desregulada, feiticeira, do ser humano que, no seu estado perfeito, é hermafrodita. O suporte visível do *wanzo* é o prepúcio. A circuncisão retira ao hermafrodita o seu composto feminino. Liberto da sua feminilidade, o homem vai à procura de uma esposa, e é deste modo que surge a comunidade. A circuncisão física ocorre aquando da primeira iniciação infantil, o *n'domo*, ao passo que a última das seis *dyows* (iniciações) sucessivas, o *koré*, tem como objectivo restituir ao homem a sua feminilidade espiritual,

tornando-o de novo num hermafrodita, isto é, perfeito. O *n'domo* assinala a entrada do indivíduo na vida social; o *koré* assinala a sua saída, para a plenitude e espontaneidade divinas. Os Dogones e os Bambaras elevaram toda uma «arquitectura do conhecimento», subtil e complexa, sobre os seus mitos e rituais.

1.2 *Religiões da África Oriental.*

O território da África Oriental comporta 100 milhões de habitantes pertencendo aos quatro grupos linguísticos acima mencionados (⇔ 1.0), formando mais de duas centenas de sociedades distintas. Um swahili simplificado serve de língua veicular na região, mas a maior parte das pessoas fala as línguas dos bantos, como é o caso dos Gandas, Nyoro, Nkore, Sogas e Gisou no Uganda, os Quicuios e Kamba no Quénia e os Kaguru e Gogos na Tanzânia. As religiões dos povos bantos apresentam alguns traços comuns, como o carácter de *deus otiosus* do criador que, com a excepção dos Quicuios, é encarado como uma figura distante, que não intervém no quotidiano. Por consequência, a sua presença no ritual é geralmente diminuta. As divindades activas são os heróis e os antepassados, frequentemente consultados nos seus santuários pelos mediums que, em transe, se põem em contacto com eles. Em princípio, os espíritos podem também possuir o medium. É por isso que convém acalmá-los com oferendas periódicas. Vários rituais têm por objectivo libertar a sociedade de certos estados de impureza contraídos devido à transgressão, voluntária ou não, da ordem.

A adivinhação de tipo geomântico simplificado está presente na maior parte dos povos da África Oriental. A sua prática tem como objectivo ajudar nas decisões binárias (sim/não), indicar um culpado ou predizer o futuro. Sendo o feitiço considerado como causa da morte, doença e má sorte, a adivinhação serve igualmente para indicar o autor de uma maldição mágica e, assim, puni-lo. O estudo de E. E. Evans-Pritchard sobre os Azandes clarifica as relações entre feitiçaria e oráculos.

Todos os povos da África Oriental conhecem a iniciação da puberdade, em geral mais complexa para os machos. A maior parte dos povos bantos pratica a circuncisão e a clitori- ou labiodectomia. As iniciações guerreiras mais duras servem, por vezes, para cimentar a unidade de organizações secretas como o Mau-Mau dos Quicuios do Quénia, que participou na libertação do país.

Os povos nilotas da África Oriental integram os Shiluk, os Nueres e os Dinka na República do Sudão, os Acholi do Uganda e os Inos do Quénia. A religião dos Nueres e dos Dinka é particularmente bem conhecida, graças aos trabalhos excepcionais de E. E. Evans-Pritchard e de Godfrey Lienhardt. À semelhança de outros habitantes da região dos Grandes Lagos (os Masais, por exemplo), os Nueres e os Dinka são criadores de gado transumante. Esta faceta ecológica é importante na sua religião. Os primeiros seres humanos e os primeiros bovinos foram criados

juntos. O deus criador já não participa na história humana. Os diversos espíritos que podem ser invocados, e os antepassados, estão próximos do homem.

Nas duas sociedades, há especialistas do sagrado que comunicam com as forças do invisível: os padres-leopardos nos Nueres e os mestres do arpão nos Dinka, que executam o rito do sacrifício da carne a fim de libertar a comunidade da mácula e o indivíduo da doença que o atacou. Os profetas dos Nueres e dos Dinka são personagens religiosos possuídos pelos espíritos.

1.3 *Religiões da África Central.*

1.3.1 *Religiões dos Bantos.* Cerca de dez milhões de Bantos vivem na África Central, na bacia do rio Congo, numa área que se estende da Tanzânia, a Este, até ao Congo, a Oeste. Os mais conhecidos dentre eles são os Ndembos e os Leles, graças aos trabalhos de Victor Turner (*The Forest of Symbols*, 1967; *The Drums of Affliction*, 1968) e de Mary Douglas (*The Lele of the Kasai*, 1963).

No centro destas religiões dos Bantos figuram os cultos espíritas e os rituais mágicos de propiciação. Ligadas aos primeiros, temos as sociedades secretas iniciáticas desenvolvidas por certos povos como os Ndembos, mas também a instituição mais largamente expandida dos oráculos reais e dos «cultos de aflição», que consistem em exorcizar os espíritos «aflitos» que possuem os vivos. Estes espíritos são, por vezes, marginais que pertencem a vários grupos étnicos; eles pedem aos *mediums* para falar na sua língua. A feitiçaria como actividade feminina por excelência não existe em todos os povos bantos.

O criador, que é assexuado, tornou-se basicamente um *deus otiosus*; não tem culto, mas é invocado como garante do sermão.

1.3.2 *Os Pigmeus da floresta tropical* formam três grupos principais: os Aka, os Baka e os Mbuti de Ituri no Zaire, estudados nos famosos livros de Colin Turnbull, o mais conhecido dos quais é *The Forest People* (1961). Levados pelo estímulo do padre Wilhelm Schmidt (1868-1954) a encontrarem em todos os povos sem escrita crenças monoteístas originais, muitos missionários católicos assim como etnógrafos confirmaram a existência, nos três grupos, da crença num criador que se torna *otiosus*. Mas Colin Turnbull nega que os Mbuti conheçam um deus criador: para eles, deus é o seu habitat, o mato. Eles denotam uma certa pobreza ritual: não têm sacerdote e não praticam a adivinhação. Têm ritos de transição associados à circuncisão para os rapazes e ao isolamento das raparigas quando chega a altura da primeira menstruação.

1.4 *Religiões da África do Sul.*

Os Bantos emigraram para o Sul em duas vagas: entre 1000 e 1600 d. C. (Sotho, Tswana, Nguni – entre os quais os Zulus –, Lovendus, Vendas) e no

século XIX (Tsonga). Segundo o africanista Leo Frobenius (1873-1938), a fundação do antigo reino do Zimbabwe está ligada aos antepassados dos Hungwe, vindos do Norte. Num mito caranga, a realeza sagrada realizava o equilíbrio dos contrários: o calor e a humidade, simbolizados pelas princesas de vagina húmida e as de vagina seca. Dizia-se que as primeiras copulavam com a grande serpente aquática, por vezes apelidada de Serpente Arco-Íris, que é um ser sobrenatural presente em muitos povos da África Ocidental e Meridional. As princesas de vagina seca eram vestais que alimentavam o fogo ritual. Em tempo de seca, sacrificava-se uma princesa de vagina húmida para que chovesse.

Os rituais de iniciação da puberdade são mais complicados no caso dos rapazes. A circuncisão não é geral e a clitoridectomia não é praticada, ainda que o ritual inclua um simulacro de excisão. O simbolismo da iniciação baseia-se na passagem da noite ao dia, da escuridão à luz solar.

1.5 *As religiões afro-americanas* surgiram entre os escravos de origem oeste-africana do arquipélago das Caraíbas, da costa oriental da América do Sul (Suriname, Brasil) e América do Norte.

1.5.1 *Os cultos afro-caraíbas* são, paralelamente às religiões afro--guianenses, os mais autenticamente africanos, ainda que tenham ido buscar ao catolicismo certos nomes e noções. O Vodu do Haiti, de que se conhece o papel na conquista da independência do seu país, é um culto de possessão organizado à volta de divindades (*lwas*) de origem fon e ioruba, ao passo que na Santaria cubana e no Shango de Trindade os espíritos invocados são os *orisas* dos Iorubas (⇔1.1.1). Nos três casos, os sacrifícios sangrentos e as danças que culminam com o transe servem de meio de comunicação com os deuses, que tanto têm nomes africanos, como têm nomes de santos da Igreja Romana, que são atribuídos a divindades autenticamente africanas. A rede do Vodu cobre a sociedade haitiana no seu conjunto, com os seus feitiços e contrafeitiços, os seus segredos e a sua reputação de oculta.

Os antepassados são venerados em vários cultos sincretistas como o Kumina, o Convince e a dança Kromanti dos escravos fugitivos na Jamaica, o Big Drum Dance nas ilhas de Granada e Carriacu e o Kele em Santa Lucia, etc.

Em vários outros cultos, como o dos Mialistas da Jamaica, os baptistas ditos Shouters na Trindade e os Shakers de São Vicente, os elementos cristãos são mais importantes do que as crenças africanas.

Os Rastafarianos da Jamaica são antes de tudo um movimento milenarista. Para os Ocidentais, eles confundem-se com o penteado *dreadlock* e a música reggae, mas a sua filosofia e música têm numerosos adeptos tanto em África como no Ocidente.

A identificação da Etiópia, de que se fala no Verscículo 68, 31, com a terra prometida dos Afro-Jamaicanos suscitou um movimento político ligado à

coroação do príncipe (Rás) etíope Tafari (daí o termo «Rastafariano») como imperador da Abissínia em 1930, sob o nome de «Hailé Sélassié». Com o tempo, e sobretudo após a morte do imperador, o movimento fraccionou-se em vários grupos que não partilham a mesma ideologia ou ambições políticas.

1.5.2 *Os cultos afro-brasileiros* surgiram por volta de 1850, a partir de elementos de origens diversas, apresentando traços autenticamente africanos, como a possessão por divindades *orixás* e a dança extática. No Nordeste, o culto chama-se Candomblé, no Sudeste, Macumba, mas o Umbanda, com origem no Rio de Janeiro, tornou-se muito popular depois de 1925-30. Interditos no início, os cultos de possessão representam hoje um elemento essencial da vida religiosa no Brasil.

1.5.3 *As religiões afro-guianenses* surgiram no Suriname (a ex-Guiana holandesa) entre a população crioula da costa, e também entre os escravos fugitivos que se tinham refugiado no interior do país. A religião dos Crioulos da Costa chama-se *winti* ou *afkodré* (do holandês *afgoderij*, «idolatria»). Ambos conservam crenças africanas antigas e autênticas.

1.5.4 *A vida religiosa dos Africanos dos Estados Unidos da América* é conhecida pela sua intensidade e apresenta inúmeras particularidades, uma vez que, submetidos a uma evangelização mais intensa e eficaz do que noutro lado, os Negros americanos não conservaram intactas muitas das crenças e rituais africanos. A ideia de um regresso a África foi propagado sem sucesso pela *American Colonization Society* depois de 1816 e, com algumas variantes, por várias igrejas negras por volta de 1900. Muitos africanos americanos, desiludidos com a incapacidade das igrejas cristãs para responder às suas aspirações sociais, adoptaram o judaísmo e sobretudo o islamismo. Existem hoje duas denominações muçulmanas entre os africanos americanos, ambas vindas da *Nação do Islão* fundada por Elijah Muhamad (Elijah Poole, 1897-1975) em 1934, a partir de uma organização formada por um muçulmano (Wallace D. Fard), mas tirando igualmente partido do clima criado pela organização paralela *Templo Mourisco da Ciência* (*Moorish Science Temple*) de Noble Drew Ali (Timothy Drew, 1886-1929), e pela propagação missonária dos Ahmadiyahs da Índia iniciada em 1920. Em 1964, o grupo *Mesquita Muçulmana* (*Muslim Mosque*) de Malcolm X (Malcolm Little, 1925-1965) desligava-se da Nação do Islão. Após a morte de Elijah Muhammad em 1975, o seu filho Warithuddin (Wallace Deen) Muhammad transformava a Nação do Islão numa organização filiada no Islão ortodoxo (sunita), sob a designação Missão muçulmana americana (*American Muslim Mission*). A Nação do Islão (*Nation of Islam*) é hoje uma organização conduzida pelo pastor Louis Farrakhan de Chicago, que prossegue o caminho traçado por Elijah Muhammad.

1.6 *Bibliografia*. Sobre as religiões africanas em geral, ver B. C. Ray, *African Religions: An Overview*, in *ER* 1, 60-69; E. M. Zuesse, *Mythical Themes*, in *ER* 1, 70-82; B. Jules-Rosette, *Modern Movements*, in *ER* 1, 82-9; V. Grottanelli, *History of Study*, in *ER* 1, 89-96. Ver igualmente B. Holas, *Religions du monde: L'Afrique Noire*, Paris, 1964; Benjamin C. Ray, *African Religions; Symbol, Ritual, and Community*, Englewood Cliffs N. J., 1976; Noel Q. King, *African Cosmos. An Introduction to Religion in Africa*, Belmont CA 1986. Uma boa recolha de textos religiosos africanos foi realizada por L. V. Thomas e R. Luneau, *les Religions de l'Afrique noire. Textes et traditions sacrées*, 2 vols., Paris, 1981.

Sobre as religiões da África Ocidental, ver H. A. Witte, *Symboliek van de aarde bij de Yoruba*, Groningen, 1982, e I. P. Couliano in *Aevum* 57 (1983), 582-3; Marcel Griaule, *Dieu D'Eau*, Paris 1966; M. Griaule-G. Dieterlen, *le Renard Pâle*, Paris, 1965; G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*, Paris 1951; Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogons*, Paris, 1965; Dominique Zahan, *la Dialectique du verbe chez les Bambaras*, Paris-La Haye, 1963; D. Zahan, *Sociétés d'initiation Bambara: le N'Domo, le Koré*, Paris-La Haye, 1960.

Sobre as religiões da África Oriental, ver W. A. Shack, *East African Religions: An Overview*, in *ER* 4, 541-52; B. C. Ray, *Northeastern Bantu Religions*, in *ER* 4, 552-57; J. Beattie, *Interlacustrine Bantu Religion*, in *ER* 7, 263-6; J. Middleton, *Nuer and Dinka Religion*, in *ER* 11, 10-12; E. E. Evans Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, 1956; idem, *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1980 (1937); Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford, 1961.

Sobre as religiões da África Central, ver E. Colson, *Central Bantu Religion*, in *ER* 3, 171-8; S. Bahuchet e J. M. C. Thomas, *Pigmy Religion*, in *ER* 12, 107--10; Colin M. Turnbul, *The Forest People. A Study of the Pygmies of the Congo*, New York, 1962.

Sobre as religiões da África Meridional, ver M. Wilson, *Southern African Religions*, in *ER* 13, 530-38; L. de Heusch, *Southern Bantu Religions*, in *ER* 13, 539-46.

Sobre as religiões afro-americanas, ver G. Eaton-Simpson, *Afro-Caribbean Religions*, in *ER* 3, 90-98; Alfred Métraux, *le Vaudou haïtien*, Paris, 1958; A. J. Raboteau, *Afro-American Religions: An Overview*, in *ER* 1, 96-100; idem, *Muslim Movements*, in *ER* 1, 100-102; Y. Maggie, *Afro-Brazilian Cults*, in *ER* 1, 102-5; R. Price, *Afro-Surinamese Religions*, in *ER* 1, 105-7.

2
Religiões da AMÉRICA CENTRAL

2.0 **A área meso-americana** é de certa forma o equivalente americano do Crescente fértil. Ela albergou um grande número de civilizações avançadas (Toltecas, Olmecas, Zapotecas, Mixtecas, etc.), das quais se destacam os Maias e os Astecas.

2.1 **Os Maias**, que possuem uma escrita hieroglífica parcialmente decifrada e um calendário complexo e preciso, para o qual é agora possível estabelecer uma equivalência no calendário gregoriano, são os herdeiros culturais dos Olmecas, cuja civilização havia surgido em 1200 a. C. Os vestígios mais antigos dos Maias remontam só aos anos 200-300 d. C.; eles desaparecem pouco depois devido a uma invasão militar vinda de Teotiguacão (hoje o México), mas reaparecem logo a seguir e atingem o seu apogeu nas condições geofísicas muito favoráveis da floresta tropical. Por volta de 750 d. C., surgem quatro importantes centros urbanos (Tikal, Copán, Palenque e Calakmul) à volta das quais gravita um grande número de cidades secundárias e vilas; mas a existência de um Estado maia centralizado é improvável.

Por razões desconhecidas, das quais as mais plausíveis são a invasão e a guerra religiosa, entre 800 e 900 a população deixava as cidades, abandonando os magníficos monumentos à selva. Após esta catástrofe, a cultura maia concentrou-se na semi-ilha de Iucatão, onde um grande número de centros urbanos surgiu entre 900 e 1200 d. C.

Entre eles, Chichén Itzá parece ter sido conquistado pelos Toltecas de Tollán (precursores dos Astecas), tornando-se um dos seus pólos de expansão. Segundo a lenda, foi o próprio herói mítico Quetzalcoatl-Kukulkán (Serpente de Plumas

de Quetzal) quem, em 987, conduziu os exilados de Tollán (Tula, no Norte do México), então invadido pelas forças do deus destruidor Espelho Fumegante (Tezcatlipoca), até Iucatão e fundou Chichén Itzá. Abandonada por volta de 1200, Chichén Itzá transmite todo o seu esplendor à cidade de Mayapán, perto de Mérida, ela mesma destruída cerca de 1441. Na altura em que os invasores espanhóis desembarcavam na América Central, a civilização maia encontrava-se em declínio. Na Primavera de 1517, com a aproximação dos galeões negros de uma potência desconhecida, os habitantes do Iucatão lembravam as antigas profecias sobre o regresso de Tezcatlipoca: «Nesse dia o declínio começava...»

Alguns grupos dispersos escapavam à aculturação forçada; eles surgirão após a Segunda Guerra Mundial, na selva de Chiapas, à volta de extraordinários templos abandonados. Hoje, mais de dois milhões de descendentes dos antigos Maias vivem na América Central: os Iucatecas, os Choles, os Chontales, os Lacandones, os Tsoltsiles, os Tseltales, os Tojolabales, os Quichés, os Caxíqueles, os Tsutuíles, etc., falando uma trintena de línguas todas elas muito diferentes. Eles são sempre os depositários de rituais sagrados dado que, apesar de bons católicos desde há quatrocentos anos, nunca deixaram de os praticar.

2.1.1 *Religião.* Após terem sido destruídos por um zeloso frade espanhol, Diogo Landa, só três livros em hieróglifos maias sobreviveram:; mas os três sacerdotes maias utilizaram posteriormente o seu dialecto e alfabeto latino para nos transmitir a sua mitologia. Os mais importantes documentos deste tipo são o *Popol Vuh* dos Maias Quichés e *Livres de Chilam Balam* dos Iucatecas.

O sacerdócio supremo dos Maias estava nas mãos do *halach uinic* («homem verdadeiro»), cujas funções se estendiam igualmente ao ensino da escrita hieroglífica, aos cálculos relativos ao calendário e à adivinhação.

O momento central do culto é o sacrifício, chamado *p'a chi* («abrir a boca»), no Iucateca, segundo a prática que consiste em esfregar com o sangue da vítima a boca da estátua do deus. As vítimas raramente eram animais; os sacrifícios humanos eram os preferidos, e certos deuses tinham as suas preferências, como os Chacs, deuses da chuva, que apreciavam o sangue precioso das crianças. O sangue, substância tão nobre que é representada nos relevos por plumas de *quetzal*, era extraído de várias maneiras: pela técnica espectacular de arranque do coração, por perfuração, por decorticação, etc. Nos ritos de penitência, toda a gente sangrava e para tornar as chagas mais memoráveis utilizava-se uma raia.

Sem ser um verdadeiro monoteísmo, o culto do deus celeste Itzam Na («Casa da Iguana»), representado como um edifício cuja porta de entrada é a boca do deus, aproxima-se do monoteísmo, dado que as outras divindades do panteão maia (os Chacs, o Sol, Lua, etc.) são seus servidores. Itzam Na é também um deus infernal, do fogo e da medicina.

A existência humana prolonga-se para além da morte no paraíso celeste, no mundo inferior ou no local, também celeste, de repouso do guerreiro.

Os mitos maias, dos quais o *Popol Vuh* é um dos exemplos mais interessantes, incluem temas familiares: a destruição periódica do mundo, pela água e pelo fogo, a criação de um homem solúvel em água e incapaz de se mover, ou ainda de um homem lenhoso cuja rigidez é o oposto da maleabilidade do outro, etc. A origem mítica do milho é uma combinação do que a etnóloga Ad. E. Jensen (1899-1965) chamou mitos *demas* e mitos *prometeicos*. Os primeiros relacionam-se com o aparecimento de certas plantas comestíveis, sobretudo tuberosas, como consequência da condenação à morte de uma divindade chamada *Dema* na Indonésia, enquanto os outros se distinguem essencialmente pelo roubo de cereais no céu. A cabeça cortada dos deuses sacrificados está na origem do jogo ritual da bola, cuja importância era considerável na América Central. A diversão era levada muito a sério, dado que os jogadores da equipa perdedora eram decapitados.

2.2 Os Astecas ou Méxicas, que, juntamente com os Toltecas são um grupo de língua nahuatl, instalam-se por volta de 1325 na ilha de Tenochitlán, no lago que cobria então uma parte do vale do México. Eles vêm do norte, onde não tinham sido um povo dominador, mas sim dominado. Partem à procura da Terra Prometida, guiados pelo Grande Sacerdote Huitzilopochtli, animado pelo deus Espelho Fumegante (Tezcatlipoca) e gerado novamente pela Deusa Mãe Coatlicue. Instalados no Planalto mexicano, tornam-se rapidamente um povo conquistador cuja principal actividade foi definida como um «*imperialismo místico*». Com efeito, obcecados pela necessidade de sacrificar novas vítimas para que o seu sangue assegure o movimento do Sol, os Astecas procuram-nas nos povos vizinhos.

Quando Hernán Cortés (1485-1547) chegava a Iucatão em 1519, com 508 soldados e dez canhões, o império asteca de Moctezuma II (tal como o império inca de Atahuallpa) não mostrava os sinais de declínio da civilização maia. Explorando habilmente a crença à volta de Quetzalcoatl e do fim do mundo, mas sobretudo as rivalidades entre as cidades astecas, Cortés põe assim fim, após dois anos, a dois séculos de história, sangrenta e triunfante, dos Astecas.

2.2.1 *Religião.* Os Astecas instalam-se no prestigioso lugar mítico de Teotiguacão («lugar de deificação»), sítio de uma cultura avançada que desaparecerá por volta de 700 d. C., mas que dará lugar à dos Toltecas de Tula. Os Astecas herdam destes vários deuses, como Quetzalcoatl e Tezcatlipoca, a escrita, o calendário, a adivinhação. Num dos mitos asteca mais ricos em rituais, Teotiguacão é a planície mítica onde o sacrifício dos deuses inaugurava a Quinta Idade (ou Sol) do mundo. Os quatro primeiros Sóis tinham sucumbido à destruição violenta. Lá, na planície de Teotiguacão, os deuses reúnem-se para fabricar um novo Sol e uma nova raça humana. Tezcatlipoca e Quetzalcoatl moldam o par humano primordial e alimentam-no a milho. Para criar o Sol é

preciso imolar um deus. Mas o novo Sol e a nova Lua nascidos do sacrifício de dois deuses pelo fogo não se podem mover. Então, todos os outros deuses deixam correr o seu sangue com a faca de Ecatl, e o Quinto Sol acabará por surgir. Só Xolotl foge desesperadamente para escapar à morte; ele será o deus dos Monstros e do que é par, como os gémeos.

Este sacrifício primordial deve ser renovado periodicamente para que o Sol mantenha o seu curso. É por isso que os Astecas, povo do Sol, são obcecados pelo sangue e pelo dever de o conseguir para fazer durar a Quinta Idade. Daí as hecatombes de vítimas, mulheres e prisioneiros de guerra, ritualmente sacrificados no santuário de Huitzilopochtli no alto do Templo Mayor de Tenochtitlán, que é o centro simbólico do poder asteca. Apesar de os Astecas conhecerem tantas formas de matar como os Maias, eles preferem recorrer ao arrancar do coração. Numa atmosfera mística e ao som de instrumentos de sopro e percussão (os Meso-Americanos não conhecem os instrumentos de cordas), o sacerdote retira rapidamente o coração para um vaso destinado à alimentação sanguinária dos deuses, inunda de sangue a imensa imagem de Huitzilopochtli e, após ter cortado a cabeça da vítima, deposita-a num patamar, previsto para esse efeito, ao lado de outras. O cadáver colocado por baixo da plataforma de sacrifício é objecto de uma refeição canibal na qual participa toda a multidão.

Tal como os Maias, os Astecas tinham uma cosmologia bastante elaborada, compreendendo treze céus, sendo o treze um número fundamental do calendário divinatório de duzentos e sessenta dias (não confundir com o calendário solar normal) e de especulações numerológicas. A existência de dois calendários dava lugar a um grande número de festas, de data fixa ou móvel, às quais se juntavam cerimónias propiciatórias, de acção de graças, de consagração, etc. O consumo de cerveja (*pulque*), em quantidades tão abundantes como nos outros povos meso-americanos, caracterizava o desenrolar das grandes festas, cuja preparação era frequentemente de privações e mortificações. Na festa do Sol, a 4 de Ollin, a comunidade sangrava em sinal de penitência.

2.3 Os povos da América Central de hoje, com algumas excepções, assimilaram as línguas e a religião dos conquistadores cristãos, o que modifica ou muito simplesmente elimina as suas próprias tradições.

Fragmentos não decifrados de mitologias, de cosmologias e referências divinatórias e rituais emergem ainda no imaginário meso-americano, como destroços de um vasto complexo religioso arcaico envolto pela selva.

O Ser Supremo dos Índios de hoje, quer ele seja o Deus-Pai, quer seja Jesus Cristo de Cortés ou Pizarro, é identificado com o Sol por tribos como os Quichés e os Tepehua. Mas é sobretudo Maria, a Virgem de Guadalupe, que adquiriu uma posição central no panteão dos Índios. Em Dezembro de 1531, a Virgem índia apareceu na colina sagrada da deusa asteca Tonantzin, mãe imaculada de Huitzilopochtli, dirigindo-se aos nativos em língua nahuatl. Desde então, ela

cuida deles e atende as suas promessas mais humildes melhor do que qualquer outro poder já o fez nesta região da terra.

2.4 Bibliografia. M. Léon-Portilla, *Mesoamerican Religions: Pre--Columbian Religions*, in *ER* 9, 390-406; H. von Winning, *Preclassic cultures*, in *ER* 9, 406-9; D. Heyden, *Classic Cultures*, in *ER* 9, 409-19; H. B. Nicholson, *Postclassic Cultures*, in *ER* 9, 419-28; K. A. Wipf, *Contemporary Cultures*, in *ER* 9, 428-38; D. Heyden, *Mythic Themes*, in *ER* 9, 436-42; Y. González Torres, *History of Study*, in *ER* 9, 442-46; J. M. Watanabe, *Maya Religion*, in *ER* 9, 298--301; D. Carrasco, *Aztec Religion*, in *ER* 2, 23-29; D. Carrasco, *Human Sacrifice: Aztec Rites*, in ER 6, 518-22.

Sobre os Maias ver particularmente J. E. S. Thompson, *Maya History and Religion*, Norman Oklahoma, 1972; cf. Couliano in *Aevum* 49 (1975), 587-90; Charles Gallenkamp, *Maya. The Riddle and Rediscovery of a Lost Civilization*, New York, 1987.

Sobre os Astecas, ver Jacques Soustelle, *les Aztèques*, Paris, 1970, e sobretudo a obra recente de David Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in Aztec Tradition*, Chicago, 1982.

Sobre os mitos *demas* e os mitos prometeicos, ver Ad. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, tr. fr., Paris, 1954.

3
Religiões da AMÉRICA DO NORTE

3.0 **O Índio Americano**, como nos mostra a excelente obra de Elémire Zolla, *Les Lettrés et le chaman* (em italiano, 1969), foi sempre objecto de interpretações várias por parte dos colonizadores, que foram os destruidores da sua cultura. A maior parte destas interpretações, sublinha Zolla, não revelam nada sobre o Índio propriamente dito, mas só sobre as concepções dominantes dos Euro-Americanos nesta ou naquela época: puritanismo religioso, Luzes, romantismo, exaltação do progresso (que tanto olha os indígenas com uma certa condescendência, como também com hostilidade). Estes pontos de vista têm geralmente em comum a ideia de que o Índio demonstra pouco interesse pela civilização dos Europeus colonizadores, quer se trate das religiões ou das tecnologias. (Só uma excepção: alguns dos Índios das Planícies, que a nossa imaginação moldada pelos *westerns* separa dificilmente dos seus cavalos, nunca tinham visto nenhum antes do século XVIII, quando vieram do México, mas com origem espanhola.) Tal seria só por si suficiente para as autoridades justificarem o genocídio. Os calvinistas holandeses, cujas descobertas na África do Sul ficaram célebres, não hesitam em tratá-los como bestas ferozes, e o governador Kieft institui um prémio por cada escalpe de índio na Nova Holanda. Antes de serem ingleses, o Sul do estado de Nova Iorque e Nova Jérsia tinham sido limpos de todos os indígenas. Os Ingleses adoptariam o mesmo tratamento, mas aumentariam os prémios: no Massachusetts, em 1703, um escalpe de índio valia 60 dólares, na Pensilvânia o escalpe de um macho valia 134 dólares e o de uma mulher 50 dólares, segundo uma lógica patriarcal deficiente, dado que é evidente que a taxa de crescimento de uma população depende das mulheres e não dos homens. Os Índios da costa oriental que não foram deportados para oeste do

Mississípi pelo presidente Andrew Jackson, no seguimento do *Removal Act* de 1830, que expulsava do território mesmo os pobres dos Cherokee, devidamente baptizados e orgulhosos de terem imitado tão fielmente a civilização dos invasores. Sempre «selvagem», e ocasionalmente apenas «bárbaro», o Índio, cujo símbolo eram agora os Xoxones da Grande Bacia, apelidados *Diggers* (cavadores, comedores de raízes) pelo explorador Jodediah Smith em 1827, é suposto encontrar-se num estado deplorável em matéria de pobreza e higiene. Segundo o escritor romântico Washington Irving, mesmo os caçadores franceses, aliás bem mais favoráveis do que os puritanos a uma política de integração racial, não encontram nada de bom nos Xoxones, aos quais se referem como *dignos de piedade*. Ninguém está ao abrigo dos equívocos mais atrozes: em 1861, o bom Mark Twain corrige o darwinismo a propósito dos Índios, dado que os seus antepassados parecem descender não dos primatas, mas sim do gorila, do canguru ou do rato-da-noruega. E em 1867 o *Weekly Leader* de Topeka, digno herdeiro dos piedosos Holandeses, não vê senão um bando de infames bandidos, mandriões, fétidos, e descrentes, ao qual qualquer homem honesto não pode desejar senão a exterminação total: «*A set of miserable, dirty, lousy, blanketed, thieving, faithless, guteating skunks as the Lord ever permitted to infect the earth and whose immediate and final extermination all men, save Indian agents and traders, should pray for*». Esta oração, que era também na época a do general William Sherman, foi de algum modo acolhida favoravelmente apesar dos sobressaltos do fim do século XIX com o aparecimento do movimento milenarista da Ghost Dance Religion. O general Phil Sheridan preconizava a destruição dos bisontes para retirar aos Índios os seus meios de subsistência. O massacre de Wounded Knee (em 29 de Dezembro de 1890) inaugurou uma época em que a «reserva» restava como única alternativa possível à integração. Mas entretanto, etnógrafos e etnólogos cujo nome é hoje uma lenda, como James Mooney ou Franz Boas, tinham descrito a incomparável riqueza e diversidade das crenças e costumes das sociedades índias. Hoje, este estranho mundo suscita como sempre a fantasia, mas a descoberta de complexidades novas e de profundezas inatingíveis não nos torna mais acessível a tarefa do que aos nossos predecessores. Para além disso, a ficção parece por vezes misturar-se com a realidade, como nas narrativas, cada vez mais espectaculares, do romancista Carlos Castañeda.

3.1 A origem dos Índios Americanos foi objecto de um longo debate. Não se chegou bem ao ponto de os fazer egípcios, troianos ou cartagineses, mas uma das hipóteses mais persistentes apontava no sentido de eles serem as dez tribos perdidas de Israel.

Na realidade, os antepassados dos Índios vêm da Sibéria. Eles atravessaram a seco a extensão gelada do estreito de Bering, em busca de alimento. Há onze mil anos, já tinham chegado à extremidade meridional da América do Sul. As

culturas monumentais das quais se encontraram vestígios no Norte do México não igualam em grandeza as da América Central (⇔ 2). Os Índios Norte-Americanos defendem, apesar de tudo, os seus particularismos. Aquando da chegada dos primeiros europeus, eles falavam mais de cinco centenas de línguas.

A extremidade norte e as ilhas são povoadas pelos Esquimós. Daí, e até à fronteira actual entre o Canadá e os Estados Unidos, estendiam-se os territórios de Índios pertencentes às famílias linguísticas dos Algonquinos (como os Ojibuás e os Penobscot, a Este) e dos Atapascos (Facas-Amarelas, Tchipenianes, Kaska, Escravos e Castores, no centro e a ocidente).

A Oriente e a Sul dos Grandes Lagos estendiam-se os territórios dos grupos linguísticos iroqueses e sioux. Mais a sul, os Muscóguis juntavam-se aos Algonquinos, Sioux, Iroqueses e Cadoanes.

As planícies centrais eram essencialmente habitadas pelas tribos sioux (Assiniboínes, Corvos, Deghiga, Grandes-Ventres, Tchiueres, Mandanes, Aricaras, Hidatsas, etc.). Originalmente pejorativo, o termo «sioux» designa sobretudo as tribos aparentadas dos Dacotas, Lacotas e Nacotas. Seis outras famílias linguísticas estão presentes: a algonquiana (Cris, Cheienes, Pés-Negros), a atapascana (Apaches), a cadoana (Páunis, Aricaras), a kiowa-tanoane, a tonkawan e a uto-asteca (Comanches, Utes).

A costa do Noroeste foi dividida em três sectores: norte (Tlinguites, Haídas, Tsimexianes), central (Belaculas, Nutcas, Cuaquiútles) e meridional (Salixes, Chinook).

A Grande Bacia era habitada pelos índios pertencentes a uma só família linguística, como os Xoxones e os Paiutes. O Planalto e a Califórnia abrigavam povos de uma grande diversidade linguística e cultural.

No Sul, seis famílias linguísticas estão representadas: uto-asteca, hokane, atapascan, tanoane, sunhi e keres. A classificação económica está ligada ao parentesco linguístico. Por exemplo, os Índios Pueblos sedentários, que habitam as vilas (*pueblos*), falam as línguas tanoanes (Tiwa, Tewa, Towa), keres, sunhi, uto-astecas (Hopis). Alguns destes *pueblos* foram habitados sem interrupção desde o século XII. Os Navajos e os Apaches são os Índios Atapascos que emigraram do Canadá para o Sul antes da chegada dos colonizadores espanhóis.

3.2 Os Esquimós, que se autodesignam de *inuit* («homens»), vivem ao longo das costas árcticas da Ásia (Nordeste), do Alasca, do Canadá e da Gronelândia. As ilhas Aleútes são habitadas por um povo aparentado aos Esquimós. Tal como os povos do norte da Sibéria, os Esquimós fazem do xamanismo o centro da sua religião (⇔ 10). Estando a sua subsistência ligada à pesca ou à caça, eles têm cerimónias expiatórias e propiciatórias para os espíritos dos animais mortos.

3.3 Os Índios do Norte têm mitologias complexas que se espalham por

várias áreas, cada uma com os seus próprios seres míticos, como o herói cultural cujos gestos são particularmente variados. Estas proezas, que são muitas vezes semelhantes às de um Trickster ou por ele influenciadas, tem no Alasca um animal como protagonista, enquanto no resto do território o personagem central é o homem. Os rituais desempenham um papel relativamente pouco importante na vida colectiva dos indígenas do Canadá. O xamã, ao qual o conhecimento é revelado por sonho, é o único especialista religioso da região (⇔ 10).

3.4 Os Índios do Nordeste dos Estados Unidos partilham o conceito de um poder total, chamado *manitu* nos povos algonquinos, *oki* nos Hurões e *orenda* nos Iroqueses. Bom ou mau, este poder incarna em certos seres e objectos. E comunica com os humanos por intermédio dos espíritos. Os povos da costa nordeste têm uma vida ritual muito rica, com cerimónias propiciatórias e expiatórias para o animal e plantas comestíveis e ritos de passagem mais ou menos complexos. É suposto o indivíduo ter espíritos pessoais que invoca através de ritos de tipo xamanístico. Sortilégios, máscaras e outros objectos plenos de «poder» recebem cultos especiais. Confrarias de iniciação de curandeiros, como a Midewiwin dos Ojibuás, formaram-se em certas sociedades, enquanto noutras permanecem desconhecidas. O personagem religioso da região é o xamã, especializado na cura (e adivinhação) pela técnica de «sacudir a tenda» (*shakingtent*) e pela sucção dos agentes espirituais patogénicos.

A crença na feitiçaria e nos rituais utilizados pelos curandeiros para a combater distinguem os Índios da costa sudeste, como os Cherokee, dos Índios do Nordeste. Os rituais quotidianos de imersão em água eram considerados muito importantes para a sobrevivência do grupo. Entre as cerimónias sazonais, a do Ano Novo era a mais marcante, associada ao amadurecimento do milho.

3.5 Os Índios das Planícies formam um conglomerado de culturas que surge só no século XVIII com as migrações de vários grupos de índios, vindos do México e a cavalo, à procura de caça. Neste meio cultural, a vida religiosa de povos muito diferentes adquire inúmeros traços comuns, como a cerimónia da Dança do Sol e a existência de confrarias guerreiras. Esta região torna-se com efeito o teatro de intermináveis lutas. A procura das visões por parte dos guerreiros permite aos colonizadores encontrar no álcool barato um instrumento eficaz para controlar os indígenas. A importação de plantas alucinogéneas, como o peyotl, por volta de 1850, suscitou a organização de cultos e confrarias cujos membros partilhavam determinados rituais secretos e certas visões.

Durante o ritual do *sauna* (*sweat lodge*), um grupo de machos suporta o sofrimento de um calor intenso, chicoteiam-se com ramos, dançam e cantam. O sauna purifica o guerreiro ou o visionário.

O xamã e o curandeiro ou curandeira assumem, nas Planícies, a função

importante (e remunerada) de mestre de cerimónias. Eles formam uma casta que, como os nossos médicos, utiliza uma linguagem especial. É um ancião (*kurahus*) que conduz, entre os Paúnis, a cerimónia propiciatória *hako,* durante a qual os laços simbólicos entre gerações se tornam mais intensos. É um curandeiro (uma mulher, no caso dos Pés-Negros) que conduz a Dança do Sol (*Sun Dance*), originalmente pertencente à confraria medicinal dos Mandanes mas que se torna na mais importante das cerimónias em todas as tribos índias da região. Durante a *Sun Dance*, os machos prolongavam um sofrimento físico atroz a fim de ficarem mais próximos do Grande Espírito. Interdita por volta de 1880, a Dança reaparece em 1934 e, depois de 1959, os Ojibuás e os Lacotas reintroduziram mortificações severas.

Foi ainda entre os Índios das Planícies que apareceu, por volta de 1870, o culto milenarista chamado *Ghost Dance* (Dança dos Espíritos), encorajado pelos mórmones de Utah, que crêem ainda que os Índios são as dez tribos perdidas de Israel. O profeta Wovoka disse que os Índios deviam parar de lutar, purificar-se e praticar a adoração pela dança do Grande Espírito, dado que a opressão dos colonizadores europeus cessaria tão depressa quanto tinha surgido, engolida por um tremor de terra que não pouparia senão os indígenas. A supressão da *Ghost Dance* não foi eficaz. Em 1890, o governo enviou tropas que massacraram 260 sioux inocentes que se dirigiam a Wounded Knee Creek, no Dacota do Sul, para praticar as suas cerimónias.

O culto do cacto mexicano (*Lophophora williamsii*) alucinogéneo, chamado *peyotl* («membrana») em língua asteca expandiu-se entre os Índios das Planícies sensivelmente na mesma época em que a *Ghost Dance* fez a sua aparição. O culto não foi ilegal até 1964, altura em que o tribunal de segunda instância da Califórnia declarou que a sua interdição não representava uma restrição anticonstitucional da liberdade religiosa, dado que este culto não era estruturado como uma religião. O primeiro livro do romancista Carlos Castañeda (*A Erva-do-Diabo e a Pequena Fumaça*), que apareceu em 1968 como uma obra de etnologia, pretendia provavelmente apresentar o culto do peyotl como uma verdadeira religião.

3.6 Os Índios do Noroeste, que nós associamos normalmente aos mastros totémicos que eles só começaram a fazer após a chegada dos colonizadores, que lhes deram a conhecer os instrumentos de ferro, vivem numa região onde a pesca foi sempre capaz de lhes assegurar uma abundância alimentar que as tribos de caçadores não conheceram senão depois da chegada dos cavalos espanhóis do México. Os Tlinguites, Haídas, Tsimmexianes, Haislas, Belaculas, Cuaquiútles, Nutcas, Salixes, Makah, Quileutes, Skokomish, Chinook, Tillamook, Coo, Tolowa, Iuroques, Hupas e Caroques da Colúmbia Britânica e da costa noroeste dos Estados Unidos (Washington, Oregão) têm em comum várias instituições, crenças e rituais. A abundância de géneros alimentares e a instituição de chefias

permitem explicar o *potlach*, uma festa onde cada um distribui presentes aos outros membros da sua colectividade e aos seus vizinhos territoriais. A quantidade de bens distribuídos varia em função do estatuto social e calcula-se que os chefes, ou aqueles que aspiram a sê-lo, ofereçam (ou destruam) quantidades incalculáveis de bens. A mesma hierarquia social funcionava em virtude de um sistema de dívidas assaz complexo. Era precisamente o seu carácter não restituível que assegurava o poder social; pagar a dívida a alguém significava desonrar essa pessoa. Para além disso, a aristocracia tinha o monopólio do comércio com os inúmeros espíritos ancestrais. Vários Índios do Norte e Noroeste acreditavam na pré-existência das almas em número limitado e na sua transmigração; tal facto explica com facilidade o culto dos antepassados e o respeito pelas suas marcas de reconhecimento, que só os descendentes podem arvorar.

A instituição do xamanismo, raramente hereditária e aberta geralmente a todo o indivíduo visionário, era conhecida em toda a região. Um xamã podia igualmente funcionar como um feiticeiro junto de um outro grupo social. A feitiçaria era punida com a morte.

Nas mitologias da costa Noroeste, a presença do Trickster, como o Corvo dos Tlinguites, é muito forte.

As cerimónias mais importantes da região eram as danças extáticas durante o Inverno.

3.7 Os Índios Californianos conhecem os espíritos ancestrais e animalescos, os seres míticos como o herói cultural e o Trickster, a instituição do xamanismo, e procuram as visões como as do Planalto, da Grande Bacia e das Planícies. Eles realizam festas religiosas de primícias, cerimónias de puberdade (especialmente para as raparigas) e saunas onde o homem expele as suas impurezas. Mas o que é típico desta região é o uso de uma poção psicotrópica extraída do *toloache*, termo nahuatl para *Datura stramonium*, uma planta tóxica mencionada também na feitiçaria europeia. Em certas regiões, o culto do *toloache*, que dava acesso às visões, e logo ao mundo dos espíritos, era marcadamente elitista. Várias cerimónias colectivas (ex: rituais funerários) eram associados ao *toloache*. Uma delas iria evoluir no culto do *Kuksu* (o nome do herói criador dos Pomos), no Norte da Califórnia, dando lugar a confrarias secretas de máscaras.

3.8 Os Índios dos Pueblos – trinta e uma vilas habitadas por índios, pertencendo a seis grupos linguísticos distintos – partilham uma economia agrícola sedentária e numerosas crenças. Eles têm em comum com as antigas religiões da América Central o mito de várias criações e destruições do mundo. Todos reconhecem seres sobrenaturais, os *Kachinas*, palavra que designa igualmente as máscaras cerimoniais pelas quais as presenças sobrenaturais acontecem na vida ritual dos Pueblos.

Os Índios Hopis têm um sistema complexo de confrarias religiosas, cada uma presidindo a uma das cerimónias periódicas. Os Kachinas (que é também o nome de uma das sociedades religiosas) aparecem em público entre Março e Julho, enquanto de Janeiro a Março se exibem nos *Kivas* ou câmaras cerimoniais. Em Fevereiro, aquando da cerimónia Powamuy, as crianças são iniciadas no culto dos Kachinas. Em Julho, a cerimónia Niman («reentrada») fecha o ciclo dos Kachinas, após o que se inicia o ciclo sem máscaras. Os símbolos mais importantes na vida ritual dos Hopis são o milho, simbolizando a vida para este povo de agricultores, e as plumas de pássaro, supostamente transportando as orações dos humanos até aos espíritos.

O pueblo dos Sunhi conhece outras confrarias religiosas, incluindo a dos Kachinas e a dos sacerdotes kachinas.

Os guerreiros kachinas surgiram entre os pueblos em 1680 e lutaram contra os colonizadores espanhóis, matando os seus padres e forçando-os a retirar-se para sul. Em 1690, o território foi reconquistado pelos espanhóis, à excepção do pueblo isolado dos Hopis, que não foi nunca submetido à aculturação forçada. Os cultos sincréticos nasceram nos outros pueblos.

3.9 Bibliografia. Sobre os Índios Americanos em geral e a história da colonização dos Estados Unidos, ver Elémire Zolla, *I letterati e lo sciamano*, Milão, 1969; Peter Farb, *les Indiens. Essai sur l'évolution des sociétés humaines*, tr. fr. Paris, 1972; William T. Hagan, *American Indians*, Chicago, 1979.

W. Müller, *North American Indians: Indians of the Far North*, in *ER* 10, 469--76; J. A. Grim e D. P. St. John, *Indians of the Northeast Woodlands*, in *ER* 10, 476-84; D. P. St. John, *Iroquois Religion*, in *ER* 7, 284-7; Ch. Hudson, *Indians of the Southeast Woodlands*, in *ER* 10, 485-90; W. K. Powers, *Indians of the Plains*, in *ER* 10, 490-99; S. Walens, *Indians of the Northwest Coast*, in *ER* 10, 499-505; T. Buckley, *Indians of California and the Intermountain Regions*, in *ER* 10, 505-13; P. M. Whiteley, *Indians of the Southwest*, in *ER* 10, 513-25; Å. Hultkranz, *North American Religions: An Overview*, in *ER* 10, 526-35; S. D. Gill, *Mythic Themes*, in *ER* 10, 535-41; J. D. Jorgensen, *Modern Movements*, in *ER* 10, 541-45; R. D. Fogelson, *History of Study*, in *ER* 10, 545-50.

Sobre as religiões da América do Norte em geral, ver Åke Hultkranz, *Belief and Worship in Native North America*, Syracuse N.Y., 1981 e *The Study of American Indian Religions*, New York, 1983. Sobre as sociedades e rituais de iniciação xamanística, o melhor livro é o de Werner Müller, *Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern*, Wiesbaden, 1954.

Sobre a *Ghost Dance*, o clássico é James Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, edição abreviada, Chicago, 1965 (1896); sobre o culto do peyotl das origens a 1964, Weston La Barre, *The Peyotl' Cult*, Connecticut, 1964.

4
Religiões da AMÉRICA DO SUL

4.0 **A América do Sul** é um imenso território ocupado por povos de uma grande diversidade. Se nenhuma divisão por áreas faz justiça à sua variedade, a que se segue é em geral aceite: a) Área dos Andes (da Colômbia ao Chile), que abrigou a cultura dos Incas do Peru; b) Área da Floresta Tropical, em grande parte coberta pela floresta da Amazónia, incluindo também a Guiana; c) Área do Grande Chaco; d) Área Meridional, até à Terra do Fogo.

Algumas culturas sobreviveram à conquista europeia, como a dos Quíchuas e dos Aimarás, no Peru e na Bolívia, e a dos Araucanos, no Chile; as dos Tupis, Caribas e Arauaques, Tucanos e Panos na Guiana; as das tribos Gé, no Brasil Oriental; por fim, as dos Fueguinos, como os Selk'nam, hoje em dia desaparecidas

Até ao aparecimento do livro *o Tambor de Icanchu* (*Icanchu's Drum*) de Lawrence E. Sullivan, não havia nenhuma síntese da história religiosa do continente sul-americano no seu conjunto. No entanto, o leitor que deseja aprofundar o assunto poderá consultar com confiança esta obra única, feita para cativar um público não especializado.

4.1 **Área andina**. As grandes culturas andinas, das quais a Inca (séc. XV) é a mais conhecida, surgiram nos altos vales das montanhas, povoadas há mais de dez mil anos. Na época da conquista espanhola, o império dos Incas cobre a imensa extensão da costa ocidental, do Peru ao Chile. O seu fim chega em 1532, quando o último soberano é decapitado pelos conquistadores.

4.1.1 *Período antigo*. A agricultura, que não parece ter sido precedida de uma economia pastoril, aparece sob uma forma primitiva na costa peruana por volta

de 7000 a. C., três milénios após as migrações vindas do norte. Por volta de 2500 a. C., as alterações climáticas transformam a economia de colheita em horticultura sedentária. As proteínas animais não são fornecidas pela caça mas sim pela pesca. O milho, cujo antepassado na América Central tem mais de sessenta mil anos, propaga-se no Peru por volta de 1400 a. C. e uma variedade aperfeiçoada surge sensivelmente no ano 900 a. C. Nesta época, a irrigação, que permite a eclosão de uma agricultura avançada e o Estado, responsável por essa irrigação, influenciam-se mutuamente, sendo o seu surgimento possível graças a um culto religioso que exalta muito provavelmente a génese mítica desta nova civilização sem rival na região. Esta época está ligada a um complexo cultural descoberto em Chavín, no planalto norte, enquanto o litoral meridional é dominado, na mesma época, por uma cultura que produziu uma enorme necrópole nas grutas de Paracas. Infelizmente, e à excepção dos monumentos, não há fontes históricas sobre o culto de Chavín, cujo significado nos permanece vedado. A sua divindade central, representada pela forma de um felino (jaguar ou puma), teve um sucesso limitado na área andina durante um período de quinhentos anos.

Todos os vestígios de homogeneidade cultural desaparecem precisamente nos Andes por volta de 300 a. C., enquanto as técnicas agrícolas continuam a aperfeiçoar-se através da utilização de novas plantas e da cultura em terraços. Uma só necrópole de Paracas, contendo 429 múmias de personagens importantes, indica que os ritos funerários e as crenças no além mudaram.

Por volta de 200 d. C., as culturas pertencentes a esta etapa intermédia parecem atingir o seu apogeu. Elas são teocráticas, restabelecem os direitos da divindade felina, praticam o sacrifício humano e manifestam o mesmo interesse obsessivo que os seus antecessores pelo crânio humano: ele é deformado metodicamente à nascença e frequentemente furado com o trépano durante a vida e na morte; os crânios dos adversários são coleccionados como troféus de guerra.

Sem serem superpovoados, os vales costeiros tinham uma população de uma dimensão superior à de hoje. Aí, vivia-se na abundância, animada por ideais religiosos aptos a produzir uma tecnologia avançada, capaz de realizar projectos cuja audácia roça o impossível, como o canal La Cumbre, de 113 quilómetros, que ainda hoje funciona.

Uma destas culturas, a dos Moches, constrói templos imensos, dos quais os mais conhecidos são duas pirâmides chamadas Templo do Sol e Templo da Lua. A cerâmica pintada diz-nos que os Moches praticavam a circuncisão e a cura xamanística das doenças pela sucção do espírito, manifestando-se assim como objecto tangível. Eles guiavam-se pelos ideogramas inscritos nas favas. A sociedade dos Moches era teocrática, sendo a casta dos guerreiros particularmente importante. O papel das mulheres era estritamente limitado ao lar.

A cultura costeira dos Nazcas, datando do mesmo período, deixou-nos inúmeros exemplares de troféus cranianos achatados, pintados e ligados em

coroa para serem transportados. Os Nazcas produziram enormes desenhos em rochas ferrosas do vale de Palpa, destinados a serem contemplados do alto por qualquer divindade celeste, formando um código de conhecimentos astronómicos cujo sentido nos é geralmente desconhecido.

Sensivelmente no fim deste período, a civilização megalítica de Tiahuanaco (Bolívia) tem sobre as culturas andinas uma influência comparável à de Chavín numa época anterior. Os megalitos, construídos a 4000 m de altitude, formam um centro único no mundo, com pirâmides em terraços, portas com frisos, plataformas, reservatórios e estátuas. Quando foi abandonada, a construção não estava terminada.

Por volta do ano 1000 d. C., os Andes conhecem uma etapa de organização política que se assemelha ao feudalismo ocidental. O reino de Chimu, o mais importante deste período, forma-se no norte e estende-se por vários vales, cada um com o seu centro urbano. A sua capital Chanchán (perto de Trujillo) é um monumento de planificação urbana; abrigando mais de cinquenta mil habitantes, está dividida em dez bairros rectangulares, cada um com as suas casas, seus reservatórios de água e seus templos em forma de pirâmide.

4.1.2 *Uma história inacreditável.* A fundação do império dos Incas, pelo ano 1200 d. C., é atribuída ao herói mítico Manco Capac e às suas irmãs, que se instalaram no vale de Cuzco. O Estado inca só conheceu a sua expansão espectacular a partir do oitavo imperador, Viracocha Inca, e do seu filho Pachacuti, que lhe sucederia no trono por volta de 1438. Até à morte de Topa Inca, filho de Pachacuti, em 1493, o império tinha cinco mil quilómetros de comprimento, estendendo-se do Equador ao centro do Chile. A edificação deste império é comparável aos feitos de Alexandre e Napoleão. Mais surpreendente ainda é o facto de este território ter sido conquistado por um bando de aventureiros espanhóis.

A morte do imperador Huayna Capac, em 1525, foi seguida de uma guerra entre os seus dois filhos rivais: Huascar (instalado em Cuzco) e Atahuallpa (instalado em Quito no Equador). Atahuallpa saiu vitorioso e foi proclamado soberano em 1532. Pizarro, atraído pelas histórias do ouro existente no Peru, tinha desembarcado com cento e oitenta homens. Aqui a religião está estreitamente ligada à história. Atahuallpa supunha que Pizarro era o grande deus Viracocha que voltava à terra com a sua comitiva para anunciar o fim do mundo. Pizarro aproveitou-se e fê-lo prisioneiro sem encontrar resistência. O imperador conseguiu reunir o resgate exigido enchendo a sua cela de ouro, mas não foi libertado. Condenado à morte, submeteu-se ao baptismo cristão, o que lhe valeu ser estrangulado em vez de ser queimado vivo, no dia 29 de Agosto de 1533. O último pretendente ao trono inca foi decapitado quarenta anos mais tarde.

4.1.3 *A religião dos Incas*. No império comunista dos Incas, a religião oficial – que era a mesma dos Quíchuas de Cuzco, provavelmente muito semelhante aos cultos menores que ela tinha assimilado – era determinada pelo Estado. Entre as três parcelas de terra que os agricultores eram autorizados a cultivar, a destinada aos deuses era a primeira; a seguinte era a do imperador e a restante era destinada à subsistência da família. Os objectos sagrados ou *huacas* das populações conquistadas eram transportados em procissão até Cuzco e colocados nos santuários onde continuavam a ser motivo de peregrinações a partir de províncias distantes. Mas a categoria dos *huacas* incluía tudo o estivesse investido de um carácter sagrado: as colinas, as pedras, as árvores, tudo o que havia de estranho, de monstruoso.

A organização do império dos Incas deixa por todo o lado a impressão de uma utopia racional, cujos escritos chegados à Europa pelo ano 1600 influenciaram o filósofo Tommaso Campanella. A Igreja dos Incas, pelo seu carácter altamente organizado, obedece à regra geral do sistema. No centro está o imperador, que é o Estado, a Lei, e que é Deus também. O próprio *Huaca* é igual Àquele que não tem igual, o Deus Viracocha, nascido da espuma do lago Titicaca e desaparecido na espuma do oceano, marchando para noroeste sobre as águas, direcção de onde sugiram, em 1532, Pizarro e seus homens.

A metafísica de Viracocha é complexa. Ele é o criador do mundo natural e social, o que implica a sua ascendência ao panteão inca, no qual o Sol tem uma posição central. O maior templo de Cuzco é-lhe dedicado. Os templos dos Incas não eram abertos aos crentes. Eles eram o refúgio dos sacerdotes e das Virgens do Sol, escolhidas entre as raparigas mais puras, que eram instruídas à custa do Estado para se tornarem quer vestais quer segundas mulheres dos grandes dignitários ou do próprio imperador. Se o imperador «pecava» com uma vestal, bastava-lhe admitir a transgressão; mas qualquer outra pessoa era condenada à morte juntamente com a sua concubina.

O Sol era representado nos templos por estátuas antropomórficas e por enormes discos de ouro. Se o imperador era Filho do Sol, a imperatriz era Filha da Lua, irmã-esposa do Sol, venerada no templo sob a forma de estátuas antropomórficas de prata. Os Incas utilizavam geralmente um calendário lunar em paralelo com um solar.

Pachacamac, deus da terra, juntamente com a sua esposa infernal Pachamama, e Illapa, deus dos fenómenos meteorológicos, eram igualmente divindades importantes.

No topo da hierarquia eclesiástica havia um sumo sacerdote, parente próximo do imperador, rodeado de um conselho de nove homens, todos nobres. Um grande número de sacerdotes era delegado para inspeccionar as províncias onde residiam os velhos guardiões dos *huacas*, sacerdotes voluntários, não dependentes do orçamento do governo central.

O templo não era um local de reunião. É nas praças públicas que ocorrem as cerimónias colectivas, frequentemente acompanhadas de sacrifícios de animais, com fins tanto propiciatórios quanto divinatórios. Mas os sacrifícios considerados como mais eficazes eram praticados com crianças de dez anos, escolhidas pela sua perfeição física e moral e felizes por serem directamente expedidas para o além, reservado aliás aos nobres. Contrariamente aos costumes dos Astecas, e mesmo dos Maias, os sacrifícios humanos não eram frequentes entre os Incas. Sacrificava-se, mas ainda mais raramente, segundo técnicas que se assemelhavam às dos Astecas, prisioneiros de guerra escolhidos entre os mais fortes.

Tal como no Egipto (⇔ 12), os sacerdotes dos Incas eram os administradores de tudo o que tinha a ver com a saúde, do «corpo político» do Estado ao corpo humano, acumulando assim as funções de sacrificador, adivinho e médico--xamã. Tal como os *barus* babilónicos (⇔ 23), eles inspeccionavam cuidadosamente as entranhas dos animais sacrificados, cuja leitura revelava o futuro. Mas praticavam também a cura de doenças pela sucção de um objecto que supostamente representava o agente patogénico que tinha produzido o desequilíbrio orgânico. Para além disso, eles conheciam a quiroprática e colocavam no sítio os órgãos deslocados, por manipulação externa, e eram sobretudo excelentes cirurgiões, capazes de efectuar operações delicadas como a trepanação, cujo verdadeiro objectivo nos escapa em muitos casos.

Infelizmente, a ausência de fontes escritas dos próprios Incas torna impossível um conhecimento mais aprofundado das suas teologias. A existência de «monges» e «monjas» (as vestais do Sol), assim como a prática da confissão secreta, tinham impressionado os espanhóis religiosos. Mas a subtileza da mentalidade inca, para sempre perdida, não nos chega senão através de frases dúbias, muito simples ou involuntariamente enganosas, de informadores estrangeiros.

4.2 Religiões da Floresta Tropical. A imensa área da selva dos rios Orenoco e Amazonas, que inclui igualmente as regiões montanhosas da Guiana, é povoada por inúmeras tribos pertencentes às famílias linguísticas dos Arauaques, Caribas, Panos, Tucanos e Tupis. Apesar de cada grupo ter a sua religião ou variante de religião, é no entanto possível detectar toda uma série de traços comuns, quer ao nível da mitologia, como o fez Claude Lévi-Strauss nas suas monumentais *Mythologiques*, quer ao nível das ideias, práticas e instituições, como o fez recentemente Lawrence E. Sullivan.

As principais *divindades* desta área ocupam uma posição intermediária entre um ser supremo e um herói cultural, sendo esta última função mais marcada. Como já referimos anteriormente (⇔ 2.1.1), a etnóloga Ad. E. Jensen dizia, a propósito das estruturas mitológicas dos Moluqueses do arquipélago indonésio, que dois arquétipos parecem aplicar-se a inúmeros mitos de criação presentes

em todo o mundo: o das divindades *Demas*, cujo corpo sacrificado dá origem às plantas tuberosas como as batatas, e o de Prometeu, cuja origem se encontra em geral no segredo das plantas cerealíferas roubadas ao céu.

O deus lunar Moma dos Huitotos do Noroeste da Amazónia é uma divindade *dema* muito característica, não correspondendo minimamente à descrição do Deus Supremo celeste feita por certos etnólogos. A mitologia do deus solar criador Pura, dos Huariquianas da Guiana, com as suas destruições periódicas do mundo, está, em contrapartida, mais próximo do tipo de Deus Supremo, que parece ser melhor representado pelo *deus otiosus* Karukasaibe de uma outra tribo cariba, a dos Mundurucus. Com efeito, após ter criado o mundo natural e o humano, Karukasaibe é mortalmente ofendido pelos homens e retira-se para as zonas inacessíveis do céu. Voltará no fim do mundo para, por meio do fogo, destruir a humanidade.

Fundamental na experiência religiosa dos índios da Floresta Tropical, é a existência de um universo invisível que se sobrepõe ao de todos os dias e que não é acessível senão através de estados alterados da consciência, como o sonho, o transe, a visão provocada pela inalação de drogas, etc., ou ainda por uma predisposição mística natural ou adquirida após um treino especial. A so-breposição dos mundos é tal que os seres do outro mundo assumem em geral formas animalescas como o jacaré, a anaconda, o jaguar ou o abutre, estando reservado aos especialistas o poder de detectarem a sua essência superior. Mas tudo pode ter um prolongamento no invisível, e os Sanemás, da fronteira entre o Brasil e a Venezuela, distinguem oito categorias de *Hewkulas* ou seres es-condidos.

Entre estes espíritos, os Mestres dos animais têm uma importância particular em certas sociedades, dado que é suposto eles controlarem o fluxo de animais e peixes destinados ao consumo.

Os espíritos dos antepassados são igualmente importantes, dado que participam, invisíveis, na vida social dos vivos. Uma das almas humanas, a que perdura para além da morte física, pode perseguir os vivos ou trazer-lhes benefícios conforme o caso. As ideias que os Índios Sul-Americanos têm da alma diferem em geral das três doutrinas principais que se encontram tanto no Oriente como nas regiões mediterrânicas: metensomatose, traducianismo, nova génese. Os Índios acreditam mais num reservatório de substância física onde a alma retorna a um estado indistinto. A animação de um novo ser humano tem lugar pela atribuição de uma porção desta substância. Estas ideias correspondem mais ou menos às de certos gnósticos que aderiam em parte à doutrina católica da neogénese das almas; às de Averróis (Ibn Rushd, 520/1126-595/1198), que considerava o intelecto como uno e indistinto e negava, por consequência, a sobrevivência individual da alma; e marginalmente às cabalas tardias, que sustentam que um indivíduo possui mais do que uma alma e que incorpora tantas almas célebres quantas ele desejar. Secularizada, esta ideia transformou-se na reflexão de Benedetto Croce, segundo a qual o leitor de Dante é Dante no momento da leitura.

Uma ideia da multiplicidade das almas é-nos dada pela psicologia dos Jívaros do Equador oriental, que distinguem a alma « vulgar» da alma «perfeita» e da alma «vingadora». A alma vulgar é o atributo do mais comum dos mortais; a alma perfeita, não pode ser obtida senão após a visão do mundo invisível. Mas diz-se que o Jívaro exorcisa esta alma perfeita, o que o deixa sedento de sangue. Ele conseguirá uma outra matando um inimigo; possuidor de duas almas perfeitas, será doravante invulnerável. Não podendo ter mais de duas almas, ele poderá, no entanto, apoderar-se daí em diante do poder contido nas outras almas.

A alma vingadora é a que aparece na morte do possuidor da alma perfeita que se deseja vingar do seu assassino. É por essa razão que os Jívaros praticam a desidratação dos crânios dos seus inimigos (*head shrinking*), dado que eles crêem que a alma vingadora será, deste modo, retida na cabeça atrofiada como numa armadilha.

O especialista religioso dos Índios Sul-Americanos é o xamã (⇔ 31), que acumula as funções de curador do corpo social e de médico que cura o corpo humano quando este é afectado por um agente patogénico vindo do mundo invisível.

É fácil de constatar que o sistema religioso dos Índios Sul-Americanos é a rede mais complexa que sustenta a sua cultura e que distinguir a parte «profana» da parte «religiosa» da sua existência é impossível. Afinal, o mundo não é para cada um de nós senão uma operação mental, única e sem compartimentos distintos: não há fronteira entre o deixar de «pensar de forma profana» e o começar a «pensar de maneira religiosa» ou vice-versa. «Sagrado» e «profano» entrelaçam-se sempre, falam a mesma língua e proclamam em uníssono a mesma «palavra».

4.3 Religiões do Gran Chaco. O Gran Chaco (Chaco significa em língua quechua «terreno de caça») ocupa o centro do continente sul-americano, entre Mato Grosso e as Pampas. É povoado pelas famílias linguísticas dos Samucos, Tupis-Guaranis, Matacos-Macás, Guaiacurus-Caduveus e Arauaques. Todas as tribos desta região partilham da instituição do xamanismo (⇔ 31) e da crença em seres sobrenaturais povoando o universo invisível que se sobrepõe ao nosso. Os seus mitos contam a origem do mundo, das plantas, dos animais, dos seres humanos, da iniciação e do xamanismo. Entre os seres sobrenaturais há seres supremos mais ou menos misturados com os heróis culturais ou divindades *demas*; Prometeus, ladrões de cereais e/ou do fogo; Tricksters, personagens maliciosas que se podem encontrar nas duas Américas (mas também em outros continentes), e cujas funções criadoras podem ser mais ou menos alargadas. É impossível detectar aqui aspectos individuais de todos os seres míticos nas tribos da zona.

4.4 Religiões das Pampas, da Patagónia e da Terra do Fogo. Hoje em dia desaparecidas, várias das tribos desta região foram visitadas por etnógrafos. Uma atenção especial foi dada aos Índios Fueguinos (Selk'nam ou Onas, Iaganes ou Iamanas e Alacalufes), entre os quais foi recuperada a crença num ser supremo. No caso dos Selk'nam, o deus Temakuel retirou-se para além das alturas do céu, deixando ao primeiro antepassado, Kenos, a tarefa de administrar o mundo. Os Selk'nam não incomodam Temakuel com orações frequentes, mas fazem-lhe oferendas alimentares quotidianas.

4.5 Os movimentos milenaristas dos Tupis-Guaranis do Mato Grosso parecem ter começado pouco após a chegada dos colonizadores europeus. Em 1539, doze mil tupis deixavam o Brasil à procura da Terra sem Mal; chegados ao Peru, não restavam mais de trezentos. As doenças e a fome tinham matado os outros. Em 1602, os Jesuítas põem fim ao êxodo de três mil índios da Baía, conduzidos por um profeta (*pagé*) na procura da Terra sem Mal. Episódios como este repetir-se-ão até ao século XX. Deram-se para estas migrações suicidas várias explicações que as apresentam quer como fenómenos de «messianismo», locais ou aculturados, quer como «movimentos de povos oprimidos» (o que os Tupis não eram), quer ainda como um mecanismo interno da sociedade que se defende, pela autodestruição, do aparecimento ameaçador da instituição do Estado (P. Clastres).

4.6 Bibliografia. P. Rivière, *Indians of the Tropical Forest*, in *ER* 13, 472--81; M. Califano, *Indians of the Gran Chaco*, in *ER* 13, 481-86; O. Zerries, *South American Religions*, in *ER* 13, 486-99; J. A. Vázquez, *Mythic Themes*, in *ER* 13, 499-506; D. A. Poole, *History of Sudy*, in *ER* 13, 506-12.

Sobre os Incas, ver J. Alden Mason, *The Ancient Civilizations of Peru*, Harmondsworth, 1968.

Sobre as mitologias dos Índios Sul-Americanos não há melhor obra do que os quatro volumes das *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss (1964-1971) e o volume recente intitulado *la Potière jalouse*, Paris, 1986.

Sobre os milenarismos dos Tupis-Guaranis, ver sobretudo Hélène Clastres, *la Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, 1975; Pierre Clastres, *la Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, 1974; cf. I. P. Couliano, *Religione e accrescimento del potere*, em Romanato - Lombardo - Couliano, *Religione*, Turim 1981, 218-22.

Sobre as religiões sul-americanas em geral, ver o excelente livro de Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York, 1988.

5
Religiões da AUSTRÁLIA

No norte do continente australiano, na Terra de Arnhem, e no centro, as religiões dos aborígenes resistiram à aculturação. Elas apresentam muitos traços comuns.

E é assim que os aborígenes conhecem um deus criador que se retira para as alturas distantes do céu, onde os humanos não chegam. Ele não deixa o seu espaço senão para estar presente nas iniciações mais secretas. Por consequência, não é o *deus otiosus* que o aborígene invoca na sua vida quotidiana, mas o herói cultural e os seres autogéneos do período dito «onírico» (*alchera* ou *alcheringa*). Estes seres são celestes e podem circular livremente entre a terra e o céu, servindo-se por exemplo de uma árvore ou de uma escada. Eles são os autores de uma «segunda criação», isto é, da criação do mundo enquanto local geográfico habitável. Trata-se evidentemente de uma geografia sagrada, onde cada indivíduo pode ainda contemplar, na presença de uma rocha ou árvore, os gestos dos seres míticos primordiais que desaparecem de seguida pelas entranhas da terra ou no céu. Os últimos tiveram o cuidado de retirar a ponte entre a terra e o céu, marcando assim a fractura definitiva entre estes dois níveis do espaço, que são na realidade dois níveis ontológicos.

O aborígene aprende a história sagrada do seu mundo aquando das iniciações e cultos secretos de iniciação (o *Kunapipi* e o *Djanggawul*), que, sem aparecerem ligados sempre aos ritos de circuncisão e subincisão, transmitem invariavelmente conhecimentos mitológicos fundamentais aos neófitos.

Os ritos de puberdade são mais complicados para os rapazes do que para as raparigas aquando da sua primeira menstruação. Apesar de a circuncisão não ser prática comum na Austrália, o rapaz sofrerá uma «morte simbólica» acompanhada de ferimentos rituais, de aspersão de sangue e de uma letargia

durante a qual ele é suposto «lembrar-se» das origens sagradas do mundo. O culto secreto Kunapipi é em geral baseado no ciclo mitológico das irmãs Wawilak, que recebem conhecimentos secretos da Grande Serpente fálica: é uma «terceira criação», a criação do espaço cultural dos aborígenes.

O mesmo esquema de morte e renascimento ritual é mais acentuado nas iniciações xamanísticas. O candidato é «morto» e «operado» pelo colégio dos curandeiros, que substituem os seus órgãos internos por órgãos imperecíveis de origem mineral. Durante esta operação, a alma do neófito faz uma viagem dantesca ao Céu e ao Inferno. Reconstituído, o novo xamã gozará de faculdades especiais.

Na maior parte dos complexos míticos relativos à iniciação, a Serpente Arco-íris desempenha um papel importante. É ela que guarda, nos lagos e nascentes onde vive, estes cristais de quartzo que, sendo originários da época onírica e do mundo celeste, servem para fazer os órgãos minerais do novo xamã. É a serpente aquática Wonambi que, nos desertos ocidentais, «mata» os neófitos. No Queensland, ela deita-lhes no corpo um bâton ou um pedaço de osso que os curandeiros retirarão alguns dias mais tarde, aquando do processo de «reanimação» do futuro xamã. As substâncias mágicas percorrem a distância do céu à terra escorregando por um arco-íris. É por isso que, com medo de que os curandeiros não consigam os cristais celestes, ela não pode banhar-se num lago ou num charco por cima do qual tenha passado a extremidade do arco-íris.

A morte é encarada pelos aborígenes como o resultado de malefícios. O ritual funerário comporta a punição do presumível assassino. O morto, tal como o xamã, viaja para o céu. Mas, ao contrário do primeiro, ele nunca mais poderá utilizar o seu corpo físico.

5.1 Bibliografia. M. Eliade, *Religions australiennes*, tr. fr., Paris, 1972; cf. I.P. Couliano in *Aevum* 48 (1974), 592-3; A.P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Sydney, 1964 (1938); R. M. Berndt, *Australian Religions: An Overview*, in ER 1, 529-47; C. H. Berndt, *Mythic Themes*, in *ER* 1, 547-62; S.A. Wild, *Mythic Themes*, in *ER*, 562-66; K. Maddock, *History of Study*, in *ER* 1, 566-70.

6
BUDISMO

6.1 A vasta literatura do budismo deve ser classificada segundo a divisão tradicional do *tripiṭaka*, os «três açafates» dos *sūtras* (os *logias* do próprio Buda), do *vinaya* (disciplina) e do *l'abidarma* (doutrina). Juntam-se-lhes os muitos *śāstras*, tratados sistemáticos de autores conhecidos, *jātakas* ou Vidas do Buda, etc.

Três *tripiṭakas* subsistem: o fragmentário dos monges Theravāda da Ásia do Sudeste, redigido em língua pâli; o dos Sarvāstivāda e dos Mahāsānghika, em traduções chinesas; e por fim as colecções tibetanas (o Kanjur e o Tanjur), que são as mais completas. Muitos escritos em sânscrito chegaram igualmente até nós.

O Buda tinha recomendado aos seus discípulos que se exprimissem em dialecto; o pâli, a língua do cânone Therevāda, era um dos dialectos (província de Avanti) e não a língua original de pregação do Buda. É por essa razão que o uso de termos sânscritos budistas, que são uma forma de sânscrito que utiliza muitas palavras pracríticas, é por vezes mais adequado cientificamente do que o de termos pâlis.

6.2 O Buda, nome que significa, em pâli e em sânscrito, «Iluminado» (ou «Despertado»), foi primeiramente e muito provavelmente um personagem histórico. No entanto, nas suas Vidas ou *jātakas*, os dados mitológicos vão ao ponto de transformar o Buda em protótipo do «homem divino» segundo a tradição indiana (ver *Jainismo*, 21.3) — que pertence também a um sistema atestado noutras áreas geográficas. Este sistema apresenta elementos em comum com os *theioi andres* dos Gregos e com as biografias míticas mais tardias de outros fundadores de religiões como Jesus, Mani, etc. Mesmo sendo impossível abstrair dos dados históricos, várias informações devem ser retidas: segundo

estas, o futuro Buda teria sido o filho de um pequeno rei do clã Śākya, no Noroeste da Índia. As cronologias do seu nascimento variam entre 624 e 448 a. C. A sua mãe morre alguns dias após o parto, não sem ter beneficiado de todas as premonições que anunciavam a vinda ao mundo de um ser miraculoso. Segundo as versões docetas do nascimento de Buda, a sua concepção e gestação foram imaculadas e o seu parto virginal. O seu corpo teria revelado todos os sinais de um rei do mundo.

Com dezasseis anos, Siddhārtha casa com duas princesas e leva uma existência sem privações no palácio paterno. Mas, saindo três vezes do palácio, ele toma conhecimento dos três males irreversíveis que afligem a condição humana: a velhice, o sofrimento e a morte. Saindo uma quarta vez, ele descobre o remédio contemplando a paz e a serenidade de um asceta mendigo. Acordando a meio da noite, os corpos flácidos e adormecidos das suas concubinas a dormir revelam-lhe mais uma vez o carácter efémero do mundo. Deixando rapidamente o palácio, dedica-se ao ascetismo, mudando o nome para Gautama. Depois de ter abandonado dois mestres que lhe ensinam respectivamente a filosofia e as técnicas do ioga, pratica um regime de mortificações muito severas em companhia de cinco discípulos. Mas, tendo compreendido a inutilidade deste género de ascese, aceita uma oferenda de arroz e come-a. Indignados por esta prova de fraqueza, os discípulos deixam-no. Sentando-se debaixo de uma figueira, Śakyamuni (o asceta do clã dos Śākyas) decide não mais levantar-se até ter alcançado o Despertar. Sofre o assalto de Māra, que conjuga nele a Morte e o Mal. Ao nascer do sol, ele vence-o e torna-se no Buda, possuidor das Quatro Verdades que, em Benares, ensina aos discípulos que o haviam abandonado. A primeira Verdade é que tudo é Sofrimento (*sarvaṃ duḥkhaṃ*): «O nascimento é Dor», a velhice é Dor, a doença é Dor», tudo o que é efémero (*anitya*) é Dor (*duḥkha*). A segunda Verdade é que a origem do Sofrimento é o Desejo (*tṛṣṇa*). A terceira Verdade é que a eliminação do Desejo leva à eliminação da Dor. A quarta Verdade revela o Óctuplo Caminho (*aṣṭapāda*) ou o Caminho do Meio que leva à extinção do Sofrimento: Opinião (*dṛṣṭi*), Pensamento (*saṃkalpa*), Palavra (*vāk*), Acção (*karmanta*), Meios de subsistência (*ajīva*), Esforço (*vyayama*), Atenção (*smṛti*) e Contemplação (*samādhi*). As quatro verdades aproximam-se muito da mensagem original do Buda.

Após este primeiro sermão em Benares, a comunidade (*saṃgha*) de convertidos enriquece-se espectacularmente de brâmanes, reis e ascetas, o que é demasiado para o Iluminado que se vê obrigado a abrir às monjas o caminho do sacerdócio. Nesta ocasião, ele prevê o declínio da Lei (*dharma*). Invejas dos rivais e querelas entre os monges não poupam minimamente o Buda. O seu primo Devadatta, dizem certas fontes, teria tentado matá-lo para lhe suceder. Com oitenta anos, o Buda pereceria na sequência de uma indigestão. Segundo os estudiosos, detalhes desta natureza são demasiado embaraçantes para a

própria religião para que pudessem ter sido inventados. É, pois, provável que sejam verdadeiros.

6.3 Após o seu funeral (*parinirvāṇa*), a sucessão do Buda à frente de *saṃgha* fica a cargo de Mahākāśyapa, e não de Ānanda, o discípulo fiel que por ter estado vinte e cinco anos ao serviço do Iluminado, nunca tinha tido tempo de estudar as técnicas de meditação e de se tornar um *arhat*, isto é, um ser que atingiu o *nirvāṇa* e que não voltará mais ao ciclo das reencarnações. Quando Mahākāśyapa convoca os *arhats* para o Concílio de Rajagṛha, Ānanda não é convidado. Recolhendo-se na sua solidão, ele passa a dominar rapidamente as técnicas do ioga e torna-se ele próprio um *arhat*. Questionado por Mahākāśyapa, Ānanda recita os *sūtras* enquanto o discípulo Upali formula as regras da disciplina (*vinaya*).

Qual teria sido, segundo os veneráveis documentos, a forma original da pregação do Buda?

Contrariamente ao que muitos estudiosos possam ter dito, o budismo não é «pessimismo». Na sua origem, trata-se de uma doutrina muito característica no conjunto das religiões do mundo, uma doutrina não afirmativa, mas primeiramente *negativa*. O caminho do budismo é o caminho da desvalorização do Eu e, consequentemente, do mundo dos fenómenos. As certezas que o Buda permite, na sua exemplar desconfiança, em relação a todo o discurso metafísico, são de natureza negativa; é por essa razão que aqueles que gostam do rigor da lógica puderam sentir uma certa afinidade entre o método de Buda e de certos neopositivistas, em particular Wittgenstein.

Neste sentido, o exemplo mais representativo é do monge Malunkyaputta (*Majjhima Nikāya*, sūtta 63), perturbado pelo facto de o Buda pregar ao mesmo tempo «que o mundo é eterno e que o mundo não é eterno, que o mundo é finito e que é infinito, que a alma e o corpo são idênticos e que não são idênticos, que o arhat existe para além da morte, e que não existe para além da morte, que ele existe e não existe após a morte, que ele nem existe nem não existe...» Apresentando-se perante o Buda para que este lhe explique, obtém a seguinte resposta: «É como se um homem tivesse sido ferido por uma flecha envenenada e, quando os seus amigos e familiares procuravam um médico, esse homem dissesse: "Não retirarei a flecha antes de saber se aquele que me feriu é um guerreiro, um sacerdote, um *vaiśya* ou um *śūdra*... Qual é o seu nome e a que tribo pertence... Se é de estatura grande, média ou pequena... Se é negro, moreno ou loiro..."», etc.

Da mesma forma, quando o asceta itinerante Vaccha lhe apresenta todas as teses que acabamos de enunciar e as suas antíteses, tentando dar uma ideia da doutrina do Buda, este nega, por sua vez, as teses e antíteses, proclamando-se «livre de toda a teoria». Perante a perplexidade de Vaccha, que raciocina em termos de uma lógica simplista (se A não é verdade, então não-A é verdade), o

Buda pergunta-lhe se ele seria capaz de responder à questão: Para onde é que foi um fogo extinto, para Este, Oeste, Sul, ou Norte? O reconhecimento da ignorância do seu interlocutor permite ao Buda comparar o arhat a um fogo extinto: toda a afirmação que diz respeito à sua existência será conjectural (*Majjhima Nikāya*, sūtta 72).

Pelas mesmas razões que o levam à negação de toda a teoria, o Buda opõe-se à doutrina brâmane do Eu (*ātman*) como elemento invariável do agregado humano, sem apesar disso afirmar o contrário, nomeadamente que a morte leva à extinção completa do arhat (cf. *Samyutta Nikāya* 22,85), pela simples razão de que o que se chama «arhat» sendo, como tudo o resto, uma simples convenção linguística (cf. *Milindapañha* 25), não se saberia dar-lhe uma existência real. É por isso que os únicos actores do universo são o Sofrimento e a Extinção:

Há só Sofrimento,
não há sofredor.
Não há agente, só há
a acção.
O Nirvāṇa é, mas não
aquele ou aquela que o
procura.
O Caminho existe, mas não
aquele ou aquela que por lá vai.
(*Visuddhi Magga*, 16)

Recusando deixar-se envolver no caminho sem saída da especulação, a pregação do Buda visa essencialmente a salvação. Ao formular a lei da «produção condicionada» (*pratītya samutpāda*; *Samyutta Nikāya* 22, 90), o Buda faz derivar todo o processo cósmico da Ignorância: «É a Ignorância (*avidyā*) que produz a Informação inata (*samskāra*); é a Informação inata que produz a Consciência (*vijñāna*); é a Consciência que produz os Nomes-e-Formas (*nāmarūpa*); são os Nomes-e-Formas que produzem os Seis órgãos dos sentidos (*ṣadatyayana*); são os Seis órgãos que produzem o Contacto (*sparśa*); é o Contacto que produz a Sensação (*vedanā*); é a Sensação que produz o Desejo (*tṛṣṇa*); é o Desejo que produz o Apego (*upadana*); é o Apego que produz a Existência (*bhāva*); é a Existência que produz o Nascimento (*jāti*); é o Nascimento que produz a Velhice e a Morte (*jaramarana*).» O remédio para a Velhice e para a Morte é, portanto, a cessação da Ignorância, que equivale à adopção do Buda, da sua Lei (*dharma*) e da sua Comunidade (*saṃgha*).

O *saṃgha* cinde-se após um segundo Concílio em Vaiśālī, dando lugar a um sistema de seitas budistas que examinaremos de seguida.

O imperador Aśoka (274/268-236/234), neto de Chandragupta (ca. 320-296), fundador da dinastia dos Maurias, converteu-se ao budismo, tendo enviado missões para a Báctria, Sogdiana e Sri Lanka (Ceilão). O sucesso desta última foi espantoso, dado que os Cingaleses ficaram até hoje budistas. De Bengala ao Sri Lanka, o budismo conquista os países da Indochina e as ilhas da Indonésia (século I d. C.). Por Caxemira e pelo Irão oriental, o budismo propaga-se na Ásia central e China (século I d. C.), da China para a Coreia (372 d. C.), da Coreia ao Japão (552 ou 538 d. C.). Implanta-se no Tibete no século VII d. C.

De 100 a 250 d. C., desenvolve-se uma nova forma de budismo que tem como objectivo criar um meio de libertação superior às doutrinas do passado. É por essa razão que ele se proclama *Mahāyāna*, «Grande Veículo», por contraste com o budismo anterior, que recebe a designação de *Hnayāna* ou Pequeno Veículo. Ligeiramente desdenhoso na sua origem, este termo pode ser incluído na cronologia e taxinomia do budismo, na condição de se lhe retirar todo o sentido pejorativo. O processo de formação do *Mahāyāna* não é inteiramente conhecido, mas uma etapa intermédia (por volta de 100 d. C.) leva-nos até documentos importantes. Sensivelmente no século VII d. C., o *Mahāyāna* perde a sua vitalidade. Será suplantado pelo budismo tântrico, do qual o Vajrayāna, ou Veículo de Diamante, é uma variante. O tantrismo propaga-se muito cedo na China (716 d. C.).

O Mahāyāna e o Vajrayāna são ensinados nos centros universitários indianos sendo os mais importantes Nālānda e Vikramaśīla. Quando estes forem destruídos, em 1197 e 1203, pelos conquistadores turcos, o budismo desaparecerá praticamente da Índia. É impossível explicar o seu desaparecimento ante o islão, quando o hinduísmo e o jainismo resistiram. Mas, tal como o budismo tinha sido hinduizado, o hinduísmo teria assimilado um grande número de ideias e práticas budistas. Nós continuaremos a seguir (⇔ 6.7-10) o destino do budismo até à Ásia e ao Ocidente.

6.4 Do ponto de vista sistémico, **o budismo Hīnayāna** representa um caso extremamente interessante, que será necessário comparar com o de outros sistemas com múltiplas ramificações (ou formação de seitas), como o jainismo, o cristianismo e o islão. Como é óbvio, o conflito doutrinal é uma dimensão fundamental do sistema, e não se deve tentar interpretá-lo em função de variáveis económicas ou sociopolíticas. Seja qual for a sua natureza, o «programa» religioso precede o «jogo», a actuação ao longo da história, e perpetua-se em termos religiosos; as suas consequências sobre outros sub-sistemas que formam a história são incalculáveis e muito frequentemente inesperadas.

O sistema das seitas do Hīnayāna é complicado, e faltam-nos vários elos de ligação para o reconstituir. Entretanto, existe uma dicotomia fundamental, tal como nas outras religiões já mencionadas, entre uma tradição «pobre» e uma tradição «rica», entre uma *tendência antrópica* e uma *tendência transcendental*.

A primeira acentua a dimensão humana do fundador; a segunda, a sua dimensão divina.

O primeiro cisma no budismo tem lugar em Pāṭaliputra, após o segundo Concílio de Vaiçali e antes do reino Açoka. O que está em jogo é a qualidade do arhat, protegido ou exposto à humilhação. Nos cinco pontos controversos, a tradição «rica» defende o carácter falível do arhat, enquanto a tradição «pobre», mais conservadora, quer que o arhat seja perfeito. Quer-se saber se o arhat está ainda sujeito às tentações oníricas, se ele continua a manter resíduos de ignorância, se a sua fé é inabalável, se pode receber ajuda na busca do saber e se pode alcançar a Verdade última com a exclamação «Ah!» As duas partes encontram um compromisso entre os cinco pontos em litígio, mas a comunidade divide-se quanto à questão impossível de resolver da profanação nocturna dos arhats, sustentando a maioria do saṃgha (*Mahāsāṃghika*) que o arhat pode ser seduzido em sonho pelas deusas, enquanto os «Antigos» (*Sthāviras*, daí *Sthāviravādins*) se opõem a esta ideia. Doravante, os Sthāviravādins representarão a tendência antrópica e os Mahāsāṃghikas a tendência transcendental no interior do budismo.

Posteriormente, o conceito de «pessoa» (*pudgala*) causa uma divisão entre os Sthāviravādins. Qual é a relação desta com os cinco *skandhas* que compõem o ser humano, a saber, *rūpa* (qualidades comparáveis às «Formas» aristotélicas), *vedanā* (Sensibilidade), *saṃjñā* (Percepção), *saṃskāra* (Informação inata) e *vijñāna* (Consciência)? Os Sthāviravādins ortodoxos consideram *pudgala* uma simples convenção linguística sem nada de real, enquanto os discípulos de Vatsīnputra (os Vātsīputrīyas) afirmam que o *pudgala*, sem contudo se identificar com os cincos *skandhas*, não difere deles; não está nem entre eles nem fora deles. E, no entanto, *pudgala* é uma quinta-essência que transmigra de corpo em corpo: razão suficiente para os adversários dos Vātsīputrīyas os acusarem de terem sub-repticiamente adoptado o antigo conceito bramânico de *ātman* (alma) do qual Buda se tinha distanciado.

Cinquenta anos mais tarde, duas novas escolas emergem do tronco do Mahāsāṅghika: os Ekavyāvahārikas, que crêem que o Intelecto está por natureza acima de toda a humilhação, e os Gokulikas (nome com muitas variantes), para os quais os cinco *skandhas* são inexistentes.

É possível que o último édito do imperador Açoka Mauria (237 a. C.), cujas simpatias se inclinavam para os Sthāviravādins, faça alusão à expulsão da comunidade dos Antigos de alguns monges que formarão o centro de uma das seitas mais importantes do Hīnayāna: os Sarvāstivādins (de *sarvam asti*, «tudo é»). Na doutrina Sarvāstivāda, todos os *dharmas* ou fenómenos, do passado e do futuro, têm uma existência real. Pelo contrário, os Sthāviravādins ortodoxos afirmavam que nem o passado nem o futuro existem, ao passo que uma nova divisão do mesmo tronco, os Kāśypīyas ou Survasakas, acreditava que só existem as acções do passado que ainda não produziram efeitos.

A proliferação de *abidarmas* (comentários aos *sūtras*) contraditórios fez nascer quatro novas escolas com origem nos Vatsīputrīyas: os Dharmottarīyas, os Bhadrayanīyas, os Sammitīyas e os Saṇṇagarika. Só o *abidarma* dos Sammitī yas chegou até nós, considerando o *pudgala* como um simples conceito.

Foi ainda devido à polémica sobre o *abidarma* que se deu a cisão dos Gokulikas e o aparecimento dos Bahuśrutīyas, que fazem já a distinção, importante no Mahāyāna, entre os ensinamentos «terrestres» e os ensinamentos «transcendentais» do Buda, e os Prajñaptivādins (de *prajñapti*, «conceito»), para os quais toda a existência não é mais do que conceptual.

Mais próximos ainda do que será o Mahāyāna, os Lokottaras («Transcendentes») destacam-se do tronco do Mahāsāṅghika. Para eles o Buda é transcendente (*lokottara*), professam uma forma de docetismo. Aliás é notável que o sistema de docetismo búdico coincida quase perfeitamente (excepto mitologias) com este, mais tardio, elaborado entre os cristãos (ou paracristãos).

Seria inútil fazer aqui uma lista de todas as seitas do Hīnayāna. Mencionemos somente que os Theravādins, que se estabelecem no Sri Lanka a meio do século III a. C. e cujo nome não é senão a forma pâli do sânscrito Sthāviravādins, são um ramo dos Vibhajyavādins. É impossível reconstituir totalmente o sistema das escolas: as informações são poucas e contraditórias, faltam muitos elos de ligação. E, no entanto, é possível imaginar que o quadro histórico das seitas se sobrepõe a uma parte da exploração lógica de todos estes «conjuntos de relações» contidos na história de Buda, da comunidade original e da teologia primária do seu ensino. É deste modo que as outras seitas conhecidas activam as oposições Buda/*saṃgha*, *sūtra/abidarma*, transmigração/não-transmigração dos *skandhas*, etc.

Sejam quais forem as complexas ramificações do sistema, é no entanto possível seguir a lógica das duas direcções, a direcção antrópica e a direcção transcendental. À primeira vista, quando eles declaram que o arhat está acima de toda a humilhação, os Sthāviravādins parecem optar pela segunda tendência. Mas na realidade são os Mahāsāṅghikas que, aceitando o carácter falível do arhat, colocam a humanidade do Buda entre parênteses: o que interessa não é atingir a perfeição por meios humanos; pelo contrário, é ser *desde agora e já* perfeito. É seguindo esta tendência que se desenvolvem várias escolas do Mahāsāṅghika, das quais brotarão a maior parte das ideias a partir das quais nascerá o Mahāyāna.

6.5 A complexidade do budismo Mahāyāna recomenda de início uma abordagem sistémica; mas descobrir os seus contornos mais profundos é uma operação difícil e delicada que não poderemos realizar aqui.

A doutrina do Mahāyāna aparece primeiro na literatura dos sūtras da Gnose Transcendente (*prajñāpāramitā*), cujos primeiros vestígios se situam sensivelmente no ano 100 d. C.. É uma *mudança do ideal de perfeição* que marca

a passagem do Hīnayāna ao Mahāyāna. Enquanto o adepto do budismo hinayano aspira a tornar-se num *arhat*, isto é, um ser que não sairá mais do estado de *nirvāṇa* para voltar ao odioso *saṃsāra* ou ciclo de reencarnações, o adepto do Mahāyāna deseja ser um *Budasattva*, isto é, um ser que, tendo alcançado o Despertar, sacrifica o seu bem-estar ao de toda a humanidade, preferindo manifestar-se no mundo a retirar-se para o *nirvāṇa*. O *Budasattva* não será um *Pratyeka Buda*, um Buda silencioso, mas um Iluminado que fala, que age, que vem em socorro dos infelizes: uma nova perspectiva que se crê influenciada pelas correntes de devoção hindu (*bhakti*).

Se a compaixão pela humanidade atacada pela Ignorância parece caracterizar o ideal do Budasattva, a doutrina do Mahāyāna assume a difícil tarefa de elaborar uma lógica que permite operar, sem contradição, com noções contraditórias. Chama-se-lhe por vezes «lógica negativa», mas na realidade trata-se de uma lógica não aristotélica que, sem reconhecer o princípio do terceiro excluído, transcende por sua vez a afirmação e a negação. Compreende-se perfeitamente o porquê de certos espíritos científicos sedentos de religião terem concluído recentemente que o Mahāyāna lhes proporciona um modelo precioso para compreenderem os paradoxos da física moderna, habituada então às geometrias não euclidianas e à concepção de múltiplas dimensões do espaço. Na realidade, a sobreposição dos dois sistemas é só aparente: no caso do budismo, é a recusa da alternativa simples (se A não é verdade, então não-A é) que leva a especulações audaciosas, enquanto a física deriva as suas topologias fantásticas, por um lado do abandono do postulado euclidiano dos paralelos e, por outro lado, dos visionários da Quarta Dimensão, como Charles Howard Hinton (1853--1907).

A lógica budista do «terceiro possível» conhece múltiplas expressões, começando por um texto do Mahāyāna primitivo como o *Saddharmapuṇḍarīka* (Sutra do Lótus), onde o Buda, enquanto ser eterno, não conheceu o Despertar. Com efeito, não só ele era sempre Iluminado, como não há nada *para que* Despertar, dado que o nirvana não é substancial. Segundo a escola Yogācāra, o ser transcendente que é o buda pode multiplicar-se infinitamente para a salvação dos homens, em épocas distintas ou numa só. No exterior do «corpo absoluto» (*dharmakāya*), o Mahāyāna empresta-lhe, com efeito, um «corpo etérico» (*saṃbhogakāya*, lit. «corpo de gozo») no qual o Buda «goza» dos seus próprios méritos religiosos, no paraíso conhecido como Terra Pura e, por fim, um «corpo mágico» (*nirmāṇakāya*), no qual ele incarna para salvar os humanos.

Os paradoxos já presentes nos textos pré-mahayanos e nos do Mahāyāna primitivo recebem uma sanção final na obra do quase mítico Nāgārjuna (ca. 150 d. C.), autor do «sistema do meio», o Mādhyāmika. Desde logo, o Nāgārjuna exerce um cepticismo activo a propósito de todas as opiniões filosóficas tradicionais (*dṛṣṭi*), praticando a redução absurda (*prasaṅga*). Com este método, ele refuta o essencialismo de origem bramânica, afirmando que todas as coisas

são desprovidas de uma essência própria, e que, consequentemente, o que é é vazio (*śūnya*). Esta verdade última, que se opõe à verdade aparente e discursiva de todos os dias, implica igualmente a identidade, no vazio (*śūnyatā*), do nirvana e do saṃsāra, da existência fenomenal encadeada nos ciclos Karmânicos e da sua cessação.

Por volta de 450 d. C., a escola Mādhyāmika cindiu-se em dois ramos: um que não retinha senão a lição negativa de Nāgārjuna, os cépticos ou Prasaṅgika, e outro que seguia a lição positiva, os Svatantrikas. Penetrando na China e Japão, o budismo Mādhyāmika desaparecerá aí no século X, não sem ter contribuído de forma essencial para o aparecimento do Budismo Ch'an (japonês Zen).

A outra grande escola do Mahāyāna, o Yogācāra, desenvolve-se a partir de textos intermédios como o Laṅkāvatāra Sūtra e outros, que afirmavam que o universo é uma construção mental e, consequentemente, não seria investido de qualquer «realidade», não sendo ela senão ilusória. Um certo Maitreya, personagem histórico ou mítico (com efeito, Maitreya é o nome do Buda escatológico que está para vir), vê-se investido de um papel fundamental no aparecimento de Yogācāra. Mas a difusão destas doutrinas é obra dos irmãos Asaṅga e Vasubandhu, que desenvolvem a ideia do *citra matra* («tudo é pensamento»), dando-lhe uma base psicocósmica no *ālayavijñāna*, literalmente «consciência etérica», um receptáculo onde todas as experiências são acumuladas sob a forma de escórias karmânicas e determinam as existências sucessivas. No Ocidente, esta tinha sido a teoria dominante nos começos do gnosticismo (⇔), uma corrente platónica radical. Ela tinha sido adoptada pela maior parte dos neoplatónicos após Plotino. No Oriente, como no Ocidente, o problema é o de conseguir «arder» sem deixar vestígios destas escórias que nos ligam ao cosmos.

6.6 O budismo tântrico. De influência hindu e popular, o budismo tântrico ganha pouco a pouco ascendência sobre o Mahāyāna (século VIII), acabando por substituí-lo. São conhecidas várias escolas do budismo tântrico indiano. A mais importante é a Vajrayāna ou «Veículo de Diamante», cujo próprio nome implica um simbolismo sexual (*vajra* = falo) que domina a estrutura significativa do tantrismo, sua «linguagem secreta» a vários níveis. Com efeito, os conceitos tântricos são caracterizados por esta qualidade, própria da serpente mítica que morde a cauda, por se transmutar continuamente de um lado para o outro, de forma que todo o texto tem duas leituras possíveis. Por exemplo, *bodhicitta*, «pensamento do Despertar», é o nome secreto do esperma ao nível sexual, e a «Mulher-Gnose» (*prajñā*) é ao mesmo tempo a parceira, concreta ou imaginada, de um acto sexual ritual e condu-lo ao centro das energias medulo-espinais. Todo o texto tântrico inclui deste modo duas exegeses possíveis: uma cuja referência é um ritual secreto, culminando em geral numa união sexual cujo objectivo é o de conseguir o Despertar, e outra de referência metafísica.

6.7 O budismo no Sudeste Asiático. O budismo que se implantou no sudeste da Ásia e na Indonésia (onde iria ser suplantado pelo islão) é o Therevāda, variante do Sthāviravāda propagado pelas missões do imperador Açoka. Entretanto, o budismo indochinês continuou ecléctico até ao século XV d. C., quando a ortodoxia Therevāda do Sri Lanka (Ceilão) for adoptada pelos estados da Indochina. O budismo cingalês adquire toda a sua força no século XI d. C. É interessante constatar que na Birmânia, na Tailândia, no Laos, no Camboja e no Vietname o Buda não seja visto como o pregador da renúncia ao mundo, mas como o *cakravartin*, o que faz mover a roda do Dharma, o Soberano, daí a simbiose entre o budismo e o poder político. Este ia levar à construção de monumentos edificantes, simultaneamente enciclopédias e meditações em pedra, que resumem a doutrina e o caminho da iniciação que leva ao Despertar.

Perante o colonialismo ocidental, o budismo iria conferir aos povos indo-chineses um sentido inalterável da sua própria identidade, mas ao mesmo tempo ele iria opor-se à modernização inevitável do seu país. Este lento processo de erosão do budismo agravou-se após as revoluções comunistas que eclodiram em vários destes países. Pode-se, pois, afirmar que actualmente o budismo no Sudeste Asiático atravessa uma fase crítica.

6.8 O budismo chinês. Por volta de 130, a presença do budismo é já dada como certa em Chang-an, capital do império Han (206 a. C. - 220 d. C.), dominado por um confucionismo (⇔) rígido e escolástico. No começo, o budismo é dominado por uma estranha seita budista tauista, sobretudo devido ao facto de as primeiras traduções correctas de textos indianos em chinês não surgirem antes do fim do século III d. C., servindo-se por isso de equivalentes tauistas para traduzir os conceitos da nova religião.

Após a conquista do norte pelos Hunos, o budismo mantém-se no Sul, pouco povoado, entre os aristocratas e os letrados como Hui-yuan (334-416), fundador do amidismo (culto do Buda Amitābha) ou escola da Terra Pura. No século VI, o imperador Wu Liang converte-se ao budismo, que favorece em detrimento do tauismo (⇔). Mas já antes desta época, o budismo popular, primeiro, e o amidismo, depois, tinham voltado ao Norte, apesar da feroz resistência do confucionismo (⇔). É no Norte que se instala, no século V, o grande tradutor Kumārajīva.

Durante as dinastias Sui e T'ang, na China reunificada, o budismo prospera em todas as classes sociais. A sua difusão foi assegurada pela escola Ch'an (Zen em japonês; do sânscrito *dhyāna*, «meditação»), que ensina a imanência do Buda e das técnicas especiais de meditação para obter um iluminar imediato. O Ch'an reclama-se do Bodhidharma, que seria o vigésimo oitavo patriarca do budismo indiano a partir do próprio Buda.

Uma outra escola muito influente é a T'ien-t'ai (japonês Tendai), fundada na montanha do mesmo nome em Chekiang por Chih-i (531-97).

A extraordinária vitalidade e prosperidade do budismo dará inevitavelmente azo a invejas da corte, com repercussões atrozes entre 842 e 845: a religião será suprimida, os seus santuários serão destruídos e os monges serão obrigados a tornar-se laicos. É o declínio do poder do budismo chinês que perderá assim terreno ante o confucionismo (⇔), que se torna doutrina do Estado (século XIV).

Especialistas eminentes do budismo chinês como Anthony C. Yu sublinharam em diversas ocasiões que uma certa sinologia, inspirada na ideologia das Luzes, prefere sempre ignorar o contributo fundamental do budismo para a cultura chinesa. Um índice de vitalidade do budismo, além das perseguições e da perda de poder ante o confucionismo (⇔), é o romance *Hsi-yu chi* ou *Viagem para o Ocidente*, frequentemente atribuído ao funcionário Wu Ch'eng-en (século XVI). Do mesmo modo que Paul Mus nos deu uma história do budismo na Ásia Meridional a partir da descrição do templo de Borobudur na ilha indonésia de Java, Anthony Yu, na sua magistral tradução integral do *Hsi-yu chi*, apresenta-nos, no fundo, toda a história do budismo chinês, da sua origem indiana e cultivada, mas também do seu extraordinário desenvolvimento popular. O romance conta os feitos do monge Hsuan-tsang, que parte em 627 para a Índia, a fim de levar para a China as escrituras budistas autênticas. Mas Hsuan-tsang, que é frequentemente objecto de uma ironia leve por parte do autor, não é o verdadeiro herói da história. É Singe, o antepassado semidivino possuidor de todos os grandes poderes mágicos, que prende a atenção do leitor. Personagem majestosa e simultaneamente ridícula, ele incarna os dois aspectos contraditórios de um passado mítico: a força espiritual e uma simplicidade cómica.

6.9 O budismo na Coreia e Japão. O budismo propaga-se na China e Coreia a partir do século IV d. C. e o primeiro mosteiro budista neste país a que se chamou «o Reino dos Ermitas» é construído em 376. Posteriormente, o budismo coreano iria seguir atentamente e adaptar todos os desenvolvimentos do budismo chinês. Tal como na China, até ao século X as igrejas budistas conhecem uma prosperidade sem limites, que acompanha a diminuição da sua mensagem espiritual. Exasperados pela sua escolástica rígida, os representantes do budismo Shon (Ch'an, jap. Zen) formarão uma facção independente. Mas este cisma nacional não origina o declínio do budismo que nós constataremos na China após o século IX. Só mais tarde, com a dinastia Yi (1392-1910), é que o confucionismo se torna a doutrina de Estado. Sem ter sido suprimido, o budismo será submetido a regulamentos severos entre 1400 e 1450, e passará a estar formalmente organizado em duas igrejas, a Igreja da meditação Shon e a Igreja doutrinal Kyo. Na era moderna, o budismo coreano desenvolveu-se em harmonia com o budismo nipónico.

O budismo mais criativo intelectualmente é hoje em dia, sem dúvida, o japonês. Ele penetrou no Japão vindo da Coreia durante a segunda metade do século VI, e inicialmente sem sucesso. A conversão da imperatriz Suiko (592-

-621), que se torna monja, e do seu noivo, o príncipe regente Shotoku (573-621), inauguram uma época de prosperidade para o budismo, que continuará na capital Nara, fundada em 710 (a época dita das «Seis Seitas»). Posteriormente, quando a capital é transferida para Heian (Kyoto, 794-868), o budismo será submetido ao controlo rigoroso do Estado. Conhece uma grande expansão nos meios populares durante o xogunato dos Kamakura (1185-1333), através do amidismo ou doutrina da Terra Pura (Jodo), o Paraíso ocidental do Buda Amitābha cujo nome (*nembutsu*) representa um fórmula simples e eficaz de meditação. Os xoguns Tokugava (1600-1868), que transferem a sua capital para Edo (Tóquio), eram eles próprios adeptos do Jodo, o qual favoreciam. Mas os *Decretos* dos Tokugava (1610-1615) identificam o budismo ao Xinto (⇔) oficial, colocando--o sob controlo rigoroso do governo.

Na época Meiji (1868-1912), a coabitação pacífica do budismo e do Xintó termina brusca e brutalmente pela declaração de ilegalidade do budismo e do movimento chamado *haibutsu kishaku*: «Matem os budistas e abandonem as Escrituras.» O apelo não ficará sem resposta: um grande número de religiosos irá fraquejar ou tornar-se laico, muitos santuários serão destruídos ou transformados em templos Xintó.

Enfim, se nós falávamos ainda há pouco da criatividade intelectual do budismo nipónico contemporâneo, esta não é o fruto de uma organização florescente, comparável às organizações religiosas sem fim lucrativo nos Estados Unidos, por exemplo. Com efeito, várias reformas após 1945, assim como a modernização radical do país, privaram largamente as igrejas budistas da sua base económica tradicional.

A proliferação de doutrinas budistas no Japão, mesmo se seguindo em geral a evolução do budismo chinês, não é desprovida de originalidade. Como veremos, determinadas sobreposições surpreendentes entre o sistema da doutrina cristã e o das doutrinas budistas conduzem a problemas comuns, que serão por vezes abordados de uma maneira análoga pelos reformadores das duas religiões.

Entre as Seis Seitas antigas, reconhecem-se algumas nas discussões doutrinais que tinham produzido as escolas do budismo indiano. As seitas Jojitsu, Kusha e Ritsu pertencem ao Hīnayāna; as seitas Sanron, Hosso e Kegon no budismo Mahāyāna.

O Tendai (chinês T'ien-t'ai, da montanha homónima), introduzido no Japão em 806 pelo monge Saicho (767-822), encontra o favor da corte imperial de Heian. O texto fundamental desta escola é o *Saddharmapuṇḍarīka* na tradução de Kumarajiva (406 d. C.); a sua tese é que todos os seres possuem a natureza do Buda e participam do seu *dharmakāya*.

O Shingon (chinês Chen-yen, do sânscrito *mantra*) é uma forma de tantrismo «da mão direita», isto é, não sexual, sistematizado pelo monge Kukai (774-835), que indo à China (804-806) recebe a instrução de um mestre indiano de

Caxemira. A iconografia do Shingon é particularmente importante na arte religiosa japonesa.

Uma terceira escola, o amidismo ou Jodo shu, é fundada pelo padre Honen (ou Genku: 1133-1212).

Enfim, o Zen (chinês Ch'an, do sânscrito *dhyāna*), responsável já por várias escolas na China, chega ao Japão em duas variantes: o Rinzai Zen, que encontrará numerosos adeptos entre os samurais, introduzido pelo padre Eisai (1141-1215), e o Sōtō Zen, mais meditativo e popular, introduzido pelo padre Dogen (1200-1253). A composição social dos adeptos das duas escolas é resumida na fórmula: *rinzai shogun*, *sōtō domin*, o Rinzai pelos aristocratas, o Soto pelos camponeses.

Estas quatro grandes seitas do budismo japonês adoptam diversas posições em relação ao mesmo problema da graça que, no Ocidente, tinha provocado a controvérsia entre Pelágio e Agostinho, e ia mais tarde opor os protestantes aos católicos. O Tendai e o Jōdō, em comparação com o Zen e o Shingon, têm uma tendência mais quietista. Com efeito, afirma o Tendai, o iluminar inscreve-se em nós desde o nascimento; é preciso é encontrá-lo. O Jōdō shū, como Agostinho na sua polémica com Pelágio, afirma que ninguém pode alcançar o Despertar pelos seus próprios meios (*jiriki*), mas que toda a salvação vem da graça do Buda (*tariki*). Confrontado com o mesmo problema, Shinran (1173-1262), discípulo de Honen e fundador do Jodo Shinshu ou Verdadeira Seita da Terra Pura, encontra uma solução que se poderia apelidar de luterana se não lhe faltasse um termo, fundamental nas especulações de Lutero sobre Agostinho: o da predestinação. Com efeito, para Shinran sendo a salvação democrática, podem--se antes encontrar analogias entre ele e os anabaptistas, dado que afirma que todo o mundo está *já* salvo e que, por consequência, não é necessário seguir o caminho do ascetismo e que se pode casar.

Pelo contrário, o Shingon afirma o princípio do *sokushin jobutsu*: pode-se vir a ser Buda no presente imediato, pela execução de certos rituais tântricos.

Da mesma forma, o Zen sustenta que se pode alcançar o Despertar com o nosso próprio esforço mas, enquanto Rinzai recomenda preferencialmente técnicas simples de eficácia imediata como o *koan*, uma fórmula paradoxal e frequentemente acompanhada de gestos inesperados, o Soto não conhece senão uma regra: a da meditação em posição de sentado (*zazen*).

O Japão conhece uma escola nacional do budismo na seita Nichiren (1222--1282), inicialmente adepto de um Tendai que se torna bem cedo escasso para o seu desejo de reforma. Personagem de uma intransigência pitoresca e extraordinária, ele ataca violentamente o budismo do seu tempo, que acusa de decadência; arroga-se aliás de um direito espiritual directo de exprimir as suas críticas, dado que está convencido de ser um Budasattva, ou mesmo vários ao mesmo tempo. Várias vezes exilado, condenado à morte e depois perdoado, nunca abandonou a sua cruzada contra os monges, o governo, a época miserável

e podre que viu nascer. As suas mensagens, enviadas à hora da sua morte, são suficientemente perturbadoras para lhe assegurarem uma enorme popularidade: «Eu, Nichiren, diz ele no *Kaimokusho* [«O Despertar para a Verdade», 1272], fui decapitado entre a hora do Rato e do Boi, no décimo segundo dia do nono mês do último ano, e o idiota que existia em mim morreu então. Eu vim a Sado em espírito e, no segundo mês do segundo ano, escrevi este tratado para o enviar aos meus seguidores. Dado que foi escrito por um espírito, é possível que estejam assustados.»

Actualmente, o budismo divide-se num número de escolas que ultrapassa o de todas as outras organizações religiosas no Japão: 162 em 1970.

6.10 O budismo tibetano. O budismo monástico indiano, disciplina (*vinaya*) dos Mālasarvāstivādins, instala-se no Tibete em meados do século VIII; mas logo a meio do século IX todo o tipo de influências – em particular da China, mas também do tantrismo indiano – far-se-ão sentir. No século XI, dá-se um renascimento do budismo através de um regresso às origens indianas: o monge Atisa, o guru (lama) por excelência, é convidado para ir ao Tibete (1042-1054), onde um dos seus discípulos será o fundador da ordem monástica Bkagdams-pa; e Marpa o Tradutor (1012-1096) viaja para a Índia de onde traz para o Tibete uma forma de tantrismo ascético que lhe tinha ensinado o seu guru Naropa (956-1040) e que ele transmitirá por sua vez ao famoso Milarepa, guru de Sgam-po-pa, fundador da ordem Bka-brgyud-pa. Um discípulo de Sgam-po-pa, ao fundar a ordem Karma-pa («Chapéus Negros»), estabelecerá sobre os factos esotéricos uma descendência sucessiva de Grandes Lamas. O procedimento será adoptado por outras ordens, em particular os Dge-lugs-pa ou «Chapéus Amarelos» (século XIV), cujo chefe, o Dalai Lama, obterá no século XVII o exercício da autoridade civil no Tibete, sendo a autoridade espiritual da responsabilidade de um outro Grande Lama Amarelo residente no mosteiro de Tashilumpo.

Estabelecer distinções doutrinais entre estas ordens «ortodoxas» e as suas múltlipas ramificações seria uma tarefa demasiado ambiciosa para esta obra. Ao seu lado constituem-se em ordem os praticantes da religião pré-budista (⇔ 29) Bon (Bon-po) e os Budistas Antigos (Rnin-ma-pa), cujo primeiro guru seria Padmasambhava (século VIII) e cujas práticas e doutrinas precedem, na maior parte dos casos, o renascimento do século XI.

Os Bon-po são francamente heterodoxos, excluídos da combinação das ordens budistas dominadas pelos Chapéus Amarelos. Se eles aspiraram a fazer parte delas, é porque as suas doutrinas se constituíram dialecticamente aquando da primeira penetração do budismo no Tibete. Os Bon-po recorreram ao argumento, adoptado na antiguidade, de uma origem sagrada na obscuridade do país mítico ocidental Shambhala (Tazig) e de um Buda verdadeiro que não o impostor Sakyamuni. As suas práticas xamânicas e mágicas influenciaram muito os Antigos (Rnin-ma-pa ou Chapéus Vermelhos, uma das duas ordens

que ostentam esta cor), que a reforma dos Chapéus Amarelos criados por Tsong-ka-pa (1357-1419) afecta principalmente o laxismo e as superstições mágicas.

Devido a esta oposição aos Chapéus Vermelhos que marca a constituição da ordem mais forte do budismo lamaísta do Tibete, não é surpreendente ver que os monges amarelos não estarão dispostos a aceitar a autenticidade das doutrinas dos monges vermelhos, enquanto outras ordens se mostrarão mais tolerantes para com eles. Para além disso, a situação será complicada pela prática, comum aos Antigos e aos Bon-po, de revelar a existência de «tesouros escondidos» (*gter-ma*), apócrifos atribuídos ao próprio Padmasambhava ou a outros veneráveis mestres e «encontrados» em locais escondidos ou muito simplesmente nas profundezas insondáveis do espírito de qualquer indivíduo. As escolas do budismo tibetano podem ser classificadas entre estes dois extremos representados pelos monges Amarelos e os Vermelhos.

O budismo lamaísta torna-se religião de Estado num outro país, a Mongólia, onde se propaga em duas vagas: no século XIII e no século XVI.

6.11 Bibliografia. Sobre o budismo em geral, v. Eliade, H 2/147-54; 185-90; F. E. Reynolds e Ch. Hallisey, *Buddhism: An Overview*, in *ER* II, 334-51; F. E. Reynolds, *Guide to the Buddhist Religion*, Boston, 1981; Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, New York, 1959.

Sobre o Buda, v. F. E. Reynolds e Ch. Hallisey, *Buddha*, in *ER* II, 319-32; André Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sutrapitaka et les Vinayapitaka anciens*, 2 vols., Paris, 1963-1971.

Sobre a história do budismo indiano, v. L. O. Gómez, *Buddhism in India*, in *ER* II, 351-385; Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien des origines à l'ère Saka*, Lovaina 1958; A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi-Patna-Varanasi 1970; John S. Strong, *The Legend of King Asoka. A Study of Translation of the Asokavadana*, Princeton, 1983.

Sobre as seitas do Hīnayāna, v. A. Bareau, *Buddhism, Schools of: Hīnāna Buddhism*, in *ER* II, 444-57; André Bareau, *les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigão, 1955; do mesmo autor, *les Premiers Conciles bouddhiques*, Paris, 1955; Nalinaksha Dutt, *Buddhist Sects in India, Calcutá,* 1970.

Sobre o budismo Mahāyāna, v. Nakamura Hajime, *Buddhism, Schools of: Mahāyāna Buddhism*, in *ER* II, 457-72.

Sobre o budismo tântrico, v. A. Wayman, *Buddhism, Schools of: Esoteric Buddhism*, in *ER* II, 472-82.

Sobre o budismo no sudeste da Ásia, v. D. K. Swearer, *Buddhism in SE Asia*, in *ER* II, 385-400; sobre as noções fundamentais no budismo cingalês, v. Nyantiloka, *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (1952), Colombo, 1972; sobre a simbiose do budismo e do poder real na Tailândia, v. S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge 1976.

Sobre o budismo chinês, v. E. Zürcher, *Buddhism in China*, in *ER* II, 414-26; S. Weinstein, *Buddhism, Schools of: Chinense Buddhism*, in *ER* II, 482-87; Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, Stanford-Londres, 1959; Paul Demiéville, *le Bouddhisme chinois*, Paris, 1970; Kenneth K. S. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton, 1973; W. Pachow, *Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation*, Lanham MD 1980. A tradução integral do romance *Voyage vers l'Occident* é da responsabilidade de Anthony C. Yu, *The Journey to the West*, 4 vols., Chicago, 1977-1983; do mesmo autor, v. *Religion and Literature in China: The "Obscure Way" of The Journey to the West*, in Ching-i Tu (Ed.), *Tradition and Creativity: Essays on East Asian Civilization*, New Brunswick-Oxford, 1987, 109-154; e *"Rest, Rest, Perturbed Spirit!" Ghosts in Traditional Chinese Prose Fiction*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47 (1987), 397-434.

Sobre o budismo coreano, v. R. E. Buswell, Jr., *Buddhism in Korea*, in *ER* II, 421-6. Sobre o budismo no Japão, v. Tamaru Noriyoshi, *Buddhism in Japan*, in *ER* II, 426-35; Araki Michio, *Buddhism, Schools of: Japanese Buddhism*, in *ER* II, 487-93; Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York, 1966; *Japanese Religion. A survey by the Agency of Cultural Affairs*, Tokyo – New York – San Francisco, 1972; E. Dale Saunders, *Buddhism in Japan. With an Outline of its Origins in India*, Filadélfia, 1964; *A Short Story of the Twelve Japanese Buddhist Sects* (Tokyo, 1886). Traduzido do original japonês por Bunyin Nanjio, Washinghton, 1979. Sobre o Shingon, v. Minoru Kiyota, *Shingontsu*, in *ER* XIII, 272-8; sobre Shinran, v. A. Bloom, *Shinran*, in *ER* XIII, 278-80; sobre o Zen, v. muito particularmente os *Essais sur le Bouddhisme Zen* de D. T. Suzuki, traduzidos sob a direcção de Jean Herbert, Paris, 1972 (1940). Uma boa recolha de textos dos grandes fundadores do budismo japonês é *Hônen, Shinran, Nichiren e Dôgen, Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux de quatre moines de Kamakura*. Prefácio e tradução francesa de G. Renondeau, Paris, 1965. *L'Éveil à la Vérité* de Nichiren foi traduzido por N. R. M. Ehara, *The Awakening to the Truth or Kaimokusho*, Tokyo, 1941 (em francês, com o título *le Traité qui ouvre les yeux*, dans Renondeau, 190-296).

Sobre Kukai, ver Thomas P. Kasulis, *Reference and Symbol in Plato's Cratylus and Kukai's Shojijissogi*, in *Philosophy East and West* 32 (1982), 393--405.

Sobre o budismo no Tibete, v. H. Guenther, *Buddhism in Tibet*, in *ER* II, 406--14; D. L. Snellgrove, *Buddhism, Schools of: Tibetan Buddhism*, in *ER* II, 493--98; Giuseppe Tucci, *The Religions of Tibet*, Berkeley, 1980. Para uma nova classificação doutrinal, v. Matthew Kapstein, *The Purificatory Gem and its Cleansing: A late Tibetan polemical discussion of apocryphal texts*, in *History of Religions*, 1989. Sobre o budismo mongol, v. W. Heissig, *Buddhism in Mongolia*, in *ER* II, 404-5.

7
Religião do CANAÃ

7.0 Os povos das planícies da Síria e da Arábia viveram em contínua migração durante milhares de anos. Uma população de língua semítica aparece na Palestina antes de 3000 a. C., período dito do Bronze Antigo. Por volta de 2200 a. C., as invasões dos Amoritas levam a novas mudanças das estruturas socioculturais, e a situação repetir-se-á com a chegada dos Israelitas no fim do segundo milénio. Na costa do Mediterrâneo, os cultos agrícolas misturam-se com os panteões celestes dos pastores nómadas. Para além dos santuários e estatuetas encontrados nas escavações arqueológicas, as nossas fontes respeitantes às tradições religiosas destes povos resumiam-se durante muito tempo às informações fragmentárias e altamente polémicas contidas no Antigo Testamento, a algumas tabuínhas cuneiformes de Mari e de Tell el-Amarna e a algumas passagens de autores helenísticos e romanos. Em 1929, as tabuínhas de Ras Shamra trouxeram à luz a antiga cidade de Ugarit, representando a civilização dos Cananeus nos finais do Bronze (ca. 1365-1175 a. C.).

Situado na costa da Síria, o porto de Ugarit existia desde os começos do segundo milénio. Em cerca de 1350 a. C. apareceu uma escritura cuneiforme por incisão de uma ponta sobre a argila húmida. Antes que a invasão dos povos marítimos, pelo ano de 1175 a. C., destruísse esta civilização, muitos textos foram imortalizados desta maneira, compreendendo inscrições votivas, sortilégios, orações, listas de deuses e sobretudo mitos antigos de idade incerta.

7.1 No cume do panteão de Ugarit há o deus El, criador do universo e pai dos deuses, transcendente e benévolo, mas distante e impotente para os assuntos humanos, no que foi substituído pelo implacável Baal, filho de Dagão, um deus

da tempestade que se assemelha à divindade mesopotâmica Adado. Os escribas e a tradição popular reconhecem mais de um El e mais de um Baal, cujos nomes aliás significam muito genericamente «deus» e «senhor». Determinados El e Baal eram provavelmente distinguidos pelos seus locais de culto, os outros devido às suas qualidades especiais que lhes eram atribuídas. Baal, é o Poderoso, o Alto, o Cavaleiro das Nuvens, o Príncipe, Mestre da Terra. Nos textos míticos, os seus inimigos são Yamm («O Mar»), os «Vorazes» maléficos e Mot («A Morte») com uma vitória temporária sobre ele.

A mulher de El é a deusa-rainha Athirat (Asherah), que tem atributos marinhos. Mais activa é Anat, a irmã ou esposa de Baal, deusa poderosa do Amor e da Guerra, por vezes representada de pé no dorso de um leão. Reunidas na pessoa de Ashtart wa-Anat, as duas deusas iriam transformar-se mais tarde na divindade síria Atargatis, cujos atributos marinhos e o culto da fertilidade resistirão até aos primeiros tempos do cristianismo. Entre os outros deuses de Ugarit, há o Ars wa-Shamem (Terra-e-Céu), um deus e uma deusa lunares, algumas filhas de deuses: a estrela da manhã e a estrela da noite (Vénus), Kothar o ferreiro, Rashap o malvado e outros deuses de importação. Os antepassados, em particular aqueles que pertencem a uma linhagem real, eram deificados e tornados objectos de um culto, paralelamente a toda uma assembleia de divindades inferiores sem nomes individuais.

7.2 **O culto dos Cananeus**, tal qual o podemos reconstituir segundo as figurinhas de metal e argila, concentrava-se sobre dois pares de divindades: El e Athirat, soberanos do outro mundo, e Baal e Anat, soberanos deste mundo. De qualquer modo, a cidade de Ugarit acolhia os templos de Baal e Dagão, e provavelmente outros. Os grandes templos, possuindo locais de reunião e depósitos de óleo e vinho, deixaram mais vestígios do que os pequenos santuários dos cultos populares. O rei e a rainha presidiam ao culto de Estado e participavam activamente nos rituais, festas e orações para assegurarem a protecção divina da cidade. Os padres (*khnm*, que corresponde ao hebreu *kohanim*) e os funcionários religiosos chamados *qdshm* eram nomeados para os templos e cerimónias do culto, que compreendiam oferendas, sacrifícios, purificações e as atenções para com a estátua da divindade. Outros especialistas ocupavam-se do culto dos mortos, que tinha como centro uma cerimónia orgiástica. Os funerais eram acompanhados de um banquete que supostamente acalmava os mortos. Havia padres cuja função era divinatória: eles exerciam--na sobre os moldes gravados de fígados em argila, como os encontrados em Mari, na Mesopotâmia. As pessoas em geral tinham provavelmente acesso à magia e às invocações propiciatórias.

7.3 **A mitologia ugarítica** está completamente impregnada de lutas pelo poder, entre El e Baal e entre este e seus adversários. Entre estes conflitos, um dos mais conhecidos é o existente entre Baal e a divindade aquática Yamm, representada ora como um ser humano ora como um monstro marinho. Encorajado pelo seu pai El, Yamm prepara-se para destronar Baal, mas este, com a ajuda das armas mágicas fabricadas por Kothar, o ferreiro divino, acabará por ganhar o duelo. O combate lembra evidentemente a derrota do monstro marinho Tiamat vencido pelo deus mesopotâmico Marduk, segundo a quarta tabuínha da Génese babilónica *Enuma Elish*, assim como a vitória de Yahweh sobre o mar em certos Salmos e em Job 26, 12-13.

Quando a deusa Anat mostra a sua força no combate, Baal convida-a à paz e, como em *Enuma Elish*, toma conhecimento do desejo de lhe erguer um templo para que ele seja adorado. Anat obtém autorização de El e um grande templo é construído para Baal.

Um outro combate opõe Baal a Mot, a Morte, um outro rival que descende de El. No esquema da natureza, o reino de Baal é associado à fertilidade e à abundância, enquanto o reino da morte significa seca e fome. Após terem sido trocados os mensageiros que visitam Mot no seu abrigo de lama e lixo, Baal aceita render-se no mundo inferior, envolto pelo seu cortejo de chuva, vento e nuvens. Uma lacuna interrompe o seguimento da história. Quando ele é retomado, Baal está morto, causando assim a tristeza de El e Anat, dado que nenhum filho de El é capaz de subir ao trono. Após ter enterrado Baal, Anat encontra Mot e redu-lo literalmente a poeira: ela retalha-o, criva-o, queima-o e tritura-o, e depois semeia-o nos campos para que ele seja comido pelos pássaros. A relação entre estes episódios é obscura, mas é após o esquartejamento de Mot que El sonha que Baal e a prosperidade voltarão ao país, o que acontece efectivamente. Por sua vez, Mot não está eliminado; mas sete anos mais tarde Baal alcançará uma vitória decisiva sobre ele, que lhe restituirá a realeza para toda a eternidade.

Os textos de Ugarit contêm também as histórias de Kirta e de Aqhat. Ambas começam com o espisódio de um rei justo afligido pela esterilidade, um tema retomado pelo Antigo Testamento. Os deuses põem fim à sua tristeza, mas misturam-se daí em diante com o destino dos humanos. Anat decide a morte de Aqhat, o filho desejado, quando este o insulta e lhe recusa o seu arco mágico. Kirta obtém uma esposa num combate, mas esquece a promessa a Asherah e cai doente. Mais tarde, um dos seus filhos acusá-lo-á de injustiça no governo do seu reino.

Apesar das lacunas dos textos, esta literatura possibilita-nos um olhar sobre o mundo histórico, mitológico e religioso que os Israelitas virão ocupar e do qual transmitirão o reflexo à cultura ocidental.

7.4 **Bibliografia**. Eliade, *H* 1/48-52; A. M. Cooper, *Canaanite Religion: An Overview*, in *ER* 3, 35-45; M. D. Coogan, *The Literature*, in *ER* 3, 45-68.

Os textos estão disponíveis na tradução para francês de André Caquot e

outros, *Textes ougaritiques*, Paris, 1974. Os diversos aspectos desta literatura estão ilustrados em: Roland de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel, des origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971; P. Garelli, *le Proche-Orient asiatique des origines aux invasions des Peuples de la Mer*, Paris, 1969; G. Saadé, *Ougarit: Métropole cananéenne*, Beirute, 1979; J. M de Tarragon, *le Culte à Ugarit*, Paris, 1980.

8
Religião dos CELTAS

8.1 População e língua. Os celtas aparecem na história no século V a. C. e instalam-se numa área que vai da Península Ibérica à Irlanda e Inglaterra, e até à Ásia Menor (os Gálatas).

Eles identificam-se com o que se chama «a cultura de *La Tène*» ou Segunda Idade do Ferro. A sua expansão é travada pelos Germânicos, Romanos e Dácios. Em 51 a. C., César conquista a Gália. Alguns celtas mantêm-se ainda sob domínio estrangeiro em Inglaterra e Irlanda. Hoje as línguas célticas já não são faladas senão nas regiões insulares (o irlandês, o gaélico e o gaulês) e na costa da bretanha, com origem em Inglaterra e não nos antigos Gauleses.

8.2 Fontes. Devido à interdição feita aos druídas de passarem os seus conhecimentos por escrito, não há documentos que digam directamente respeito à Gália, excepto os monumentos influenciados pela arte romana. Pelo contrário, as fontes indirectas, de Júlio César a Diodoro da Sicília e a Estrabão, são abundantes.

A situação é diferente no caso dos celtas insulares, onde as informações directas são ricas, mas provêm em geral de fontes medievais por vezes influenciadas pelo cristianismo. Vários manuscritos irlandeses do século XII d. C. contêm a descrição de antigas tradições. Duas famosas colecções do século XIV, o *Livro Branco de Rhydderch* e o *Livro Vermelho de Hergest*, contêm tradições gaulesas, como as da compilação chamada *Mabinogi*.

8.3 A religião da Gália só chegou até nós através da interpretação que lhe foi dada pelos Romanos. César menciona um deus supremo que identifica com Mercúrio e quatro outros deuses, respectivamente identificados como Apolo,

Marte, Júpiter e Minerva. Apesar de este testemunho ser fortemente controverso, parece no entanto ser bem fundamentado à luz da arqueologia. Mercúrio deve ser o deus, do qual ainda existem inúmeras estatuetas, a que os Irlandeses chamam Lugh. O seu nome é atestado em muitas topónimos.

Dado que os celtas ofereciam vítimas humanas a três divindades (Teutates, Esus e Taranis), cada uma delas poderia ser, exactamente, o Marte de Júlio César. Teutates parece mais um nome genérico significando «deus da tribo» (cf. o irlandês *tuath*, «pequeno reino tribal»).

Há vários candidatos ao título de Apolo e ele não é livre de escolher entre eles. Mais de quinze nomes, como Belenus, Bormo, Grannus, etc., designam-no.

O Júpiter gaulês era o antepassado mítico dos druidas. Ele não foi identificado.

Minerva identificava-se com várias divindades locais, como o demonstram bem a iconografia assim como também as inscrições votivas. Na Irlanda, uma destas divindades era Brighid, associada à poesia, à medicina e à técnica. A sua personalidade mítica e festa sobreviveram ambas sob o disfarce fornecido pela santa cristã Brigitte (Brighid de Kildare).

Os monumentos representados conservam o aspecto e o nome de várias outras divindades, como os deuses silvestres Sucellus e Nantos, e sobretudo o deus Cernunnos («cornudo»), que tem cornos de veado.

8.4 **As tradições irlandesas** contam-nos a história mítica da ilha depois do dilúvio. Os primeiros imigrantes sofrem constantemente os ataques dos Fomhoire, seres ameaçadores do ultramar. Uma nova vaga de imigrantes dá origem às leis e sociedade civil. Seguem-se os Tuatha Dé Dananu, «as tribos da deusa Dana», iniciados no saber mágico e possuidores de vários objectos mágicos (a lança de Lugh que assegura a vitória, a espada inexorável do rei Nuadhu, o caldeirão inesgotável de Daghdha e uma pedra que serve para escolher o verdadeiro rei). Os Tuatha Dé Dananu são conduzidos pelo próprio deus Lugh na grande batalha de Magh Tuiredh contra a raça dos Fomhoire que, vencida, será banida para sempre da Irlanda. É após a batalha que chegam à ilha os primeiros celtas, vindos de Espanha. Ao vê-los, Amharghin, que consegue graças ao seu poder oculto neutralizar a reserva legítima dos Tuatha perante os recém-chegados, pisa deste modo o solo irlandês. Mas as relações entre os celtas e Tuatha continuarão tensas, como o provam as diversas batalhas ocorridas entre ambos. Finalmente, os Tuatha retiram-se para o mundo subterrâneo e cedem o espaço visível aos celtas.

8.4.1 *A instituição druída* estava associada na Irlanda a Uisnech, o «centro» do país, lugar consagrado onde tinham provavelmente lugar as grandes festas sazonais.

A realeza céltica era sagrada: obtinha-se após o contacto sexual do futuro rei com a deusa que representava o seu reino ou com um substituto da Grande Deusa equina (Rhiannon, a Épona gaulesa, etc.). Com efeito, na sua *Topographie de l'Irlande* (século XII), Gérard de Cambrai fala da consagração do rei irlandês, cuja cena central seria a copulação em público do futuro rei com um jumento branco, cuja carne cozida seria em seguida comida pela assembleia.

8.4.2 *O ciclo heróico*, dito do Ulster, tem como protagonista o jovem Cú Chulainn, que reside na corte do rei Conchobar no Ulster. A rainha Medhbh de Connacht envia um exército para se libertar do touro escuro de Cuailnge e as gentes de Ulster, enfeitiçadas, não são capazes de lhe oferecer resistência. Mas Cú Chulainn lutará sozinho contra o exército inimigo, e um combate feroz entre o touro escuro de Cuailnge e o touro de Connacht porá fim à epopeia. A carreira do semideus Cú Chulainn será breve, dado que os inimigos o matarão por processos mágicos.

Um outro herói mítico é Fionn mac Cumhail, chefe do Fian, uma confraria de guerreiros iniciados. Como Cú Chulainn, Fion possui poderes mágicos que utiliza para eliminar as forças sobrenaturais que ameaçam o seu país.

8.5 **As tradições gaulesas** são preservadas em primeiro lugar numa compilação, impropriamente chamada *Mabinogi*, que consiste em duas narrativas compostas muito provavelmente durante os séculos XI e XII d. C. Entre as onze peças incluídas no *Livro Vermelho de Hergest* (1325, sensivelmente), duas não têm importância e três parecem resumir a matéria de três romances arturianos, ainda muito recentes na época, de Chrétien de Troyes (século XII). Os outros contêm o que se pode chamar «uma mitologia céltica em declínio», cujos personagens são deuses difíceis de classificar. Um deles, Pwyll, tem relações curiosas com o outro mundo, onde aliás reina durante um ano. A sua mulher é a deusa equina Rhiannon, uma variante de Épona, identificada na época do sincretismo romano com a deusa grega Deméter-Erínias, que se transforma em cavalo para fugir aos assaltos de Posídon, que se transforma por sua vez em garanhão (Posídon Hippios) para se unir a ela. Desta união nascem Perséfona e o cavalo Areion (*Pausânias* 8.25, 5-7). A variante védica (*Rgveda* 10.17, 1-2) indica-nos que se trata de um mito indo-europeu. Nos três casos, a progenitora da deusa é humana e equina, o que encontra confirmação na mitologia irlandesa (*Noínden Ulad*).

Outras narrativas gaulesas incluem tradições que os estudiosos apelidaram de «xamânicas», cujo protagonista é Cei, que se transformará no lúgubre senescal Key do ciclo arturiano. Enfim, o protótipo gaulês de Merlim é o poeta-mágico Taliesin, que se orgulha de possuir «todas as artes mágicas da Europa e da Ásia». Mas outras personagens como Math, Gwydion, filho de Dôn (= a deusa Dana), Llwyd, etc., são igualmente capazes de feitos fabulosos.

8.6 **Bibliografia**. Eliade, *H* 2/169/72; P. Mac Cana, *Celtic Religion*, in *ER* 3, 148-66.

Sobre a mitologia gaélica, ver P. K. Ford, *The Mabinogi and other Welsh Tales*, Berkeley-Los Angeles-London, 1977 e I. P. Couliano in *Aevum* 53 (1979), 398-401.

9
CONFUCIONISMO

9.1 O cânone confucionista inspira-se nos seis «clássicos» (*King*): o *I King* («Livro das Mudanças»), o *Shih King* («Livro das Odes»), o *Shu King* («Livro da História»), o *Li chi* («Livro dos Ritos»), o *Yüeh King* («Livro da Música») e o *Ch'un-ch'in* («Os anais da Primavera e do Outono»). O próprio Confúcio parece ser o autor deste último. Os oráculos do *I King* eram-lhe familiares e ele fez-lhes provavelmente um comentário. No século XII d. C., o *Livro da Música*, que tinha sido sempre fragmentário, foi substituido por um texto ritual, o *Chu Li* (Ritos de Chu). As sentenças de Confúcio são conhecidas sob o nome de *Analectos* (*Lun yü*). Ainda existe uma versão, do século II a. C., desta obra.

9.2 Confúcio é o nome latinizado de K'ung Fu-tzu («Mestre K'ung»), o fundador do confucionismo. K'ung Ch'iu, de seu verdadeiro nome, teria visto a luz do Sol, pela primeira vez, sensivelmente na segunda metade do século VI a. C. na província de Xantum, onde seu pai fazia parte da aristocracia militar inferior. A sua educação e início de vida foram modestos. Ele gostava dos rituais e da música, mas tal não lhe valeu nenhum cargo público. Não é senão aos cinquenta anos que se torna funcionário, mas abandona o seu posto ao cabo de um ano. Esta situação repete-se em vários outros Estados. Finalmente, regressa ao seu local de origem para exercer um cargo público sem importância e consagrar-se ao ensino de um grupo restrito de discípulos de poucos meios, tentando transformá-los em *jens*, seres humanos realizados. O modelo que se poderia utilizar para fazer uma ideia da qualidade do *jen* não é o de cavaleiro medieval, mas o de *gentleman* que actua com uma correcção formal em todas as circunstâncias da vida, das mais banais às mais inesperadas. O que assegura às coisas o seu carácter próprio (*li*), às situações sociais a sua continuidade, ao homem a sua posição no conjunto da sociedade, é o *ritual*.

A moral confucionista, que se tornará a base do Império Chinês até 1911, não era uma moral aristocrática, mas burguesa. Ela não consolidava os privilégios do nascimento, mas o da educação e do comportamento formal; ela não favorecia as aspirações do militar, mas a paciência do funcionário.

9.3 Doutrina. Ainda que o confucionismo faça parte das Três Religiões que eram a herança tradicional dos Chineses, é legítimo perguntar se se trata, na verdade, de uma «religião».

Aparentemente não o é. A sua vocação é a de desmistificar as crenças chinesas: os seres sobrenaturais transformam-se em virtudes, o Céu já não é um deus mas um princípio que garante a ordem, etc. Num certo sentido, a crítica confucionista da religião tradicional assemelha-se à do Buda (⟺ 6), mas ao contrário desta ela não aborda a «salvação» do indivíduo, pela simples razão de que não há nada na vida social que precise de ser salvo e logo não há ninguém a salvar. «Dado que se é incapaz de servir o ser humano, como servir os seres espirituais?» significa que é preciso abandonar a busca de uma realidade invisível. «Se tu não conheces a vida, como conhecerias tu a morte?» desencoraja os que têm alguma inclinação para os segredos do além.

Ao contrário do budismo, que desenvolve uma potente organização com as suas hierarquias de monges e de leigos, o confucionismo não tem padres. Os oficiais do ritual são os *jus*, os letrados-burocratas que preenchem pelo exame de Estado todos os cargos possíveis da administração imperial, central ou provincial. É difícil classificar como «religião» este culto formal executado mecanicamente por não-sacerdotes para não-divindades nas quais eles não crêem!

Se não é uma religião no sentido corrente do termo, o confucionismo não é também um sistema filosófico. A sua cosmologia, elaborada por Tung Chung-shu (176-104 a. C.), primeiro-ministro do imperador Wu-ti (140-87 a. C.) da dinastia Han, é rudimentar e feita de tauismo. A lógica, tal como a mitologia, não interessa a Confúcio, cuja preocupação principal é de encontrar o Caminho (*Tao*) do meio na sociedade humana e nas acções individuais, o Caminho que garante o equilíbrio entre a vontade da Terra e a vontade do Céu. O «Céu», deve-se frisar uma vez mais, não é uma divindade, mas um princípio universal omnipresente, escondido e indefinível, cujas operações «não fazem barulho nem têm odor».

Se o confucionismo persegue então um objectivo salutar, não é, enquanto tal, uma soteriologia religiosa. Com efeito, o confucionista não tem uma concepção negativa do mundo, como o budista ou o cristão; ele não compreende a imortalidade, ao invés do tauista, como algo que se pode adquirir individualmente, mas como um objectivo já atingido pela sucessão natural das gerações; não tem uma ligação directa, e por vezes problemática e dolorosa, com Deus, como o judeu, e não treme perante o Céu, como um muçulmano perante Alá. O confucionismo não atribui ao ser humano outro objectivo que o de alcançar a sua humanidade (*jen*) cumprindo os seus deveres segundo o que é próprio e correcto (*li*); *o pai deve ser pai, e o filho deve ser filho.*

Efectivamente, a sociedade humana deve ser regulamentada por um movimento educativo que parte de cima e que corresponde ao amor paternal (por um *filho*) e um movimento de reverência que parte de baixo e que equivale à piedade filial, único dever confucionista cujo carácter absoluto parece ter um cunho quase passional. Infringir a regra da piedade (em relação à família, o seu chefe, pátria, imperador, etc.) é a única definição de sacrilégio segundo o confucionista. É evidente que uma tal ideologia paternalista pode degenerar mais facilmente do que outras numa obediência cega aos interesses de um Estado totalitário.

9.4 A história do confucionismo na China é sobretudo marcada nos seus primórdios pelas doutrinas dos filósofos Meng-tseu (Mêncio, século IV-III a. C.) e Hsun-tzu (século III a. C.). O primeiro crê na bondade intrínseca da natureza humana, o segundo na sua maldade feroz; o primeiro crê que as regras e os rituais são interiorizados e exprimem sinceramente a vontade individual, o segundo acredita que não passam de uma submissão, não desejada, aos compromissos sociais; o primeiro crê que os sentimentos do rei para com o povo são paternais, o segundo que o rei não tem sentimentos. Entre os dois há a mesma distância que separa a sombra de Agostinho do optimista Pelágio (⟺ 10.4.7), ou Immanuel Kant de Jean-Jacques Rousseau. A mecânica impessoal de Hsun-tzu triunfa de início na escola legalista da dinastia Ch'in (221-207 a. C.) e sob os Han (206 a. C.-220 d. C.). Mais tarde, sob os Sung (960-1279), o pensamento de Mêncio torna-se entretanto tão influente que acaba por ser considerado como o «Segundo Sábio», único continuador legítimo de Confúcio. É deste modo que, contrariamente ao que se pode observar no Ocidente, onde as doutrinas pessimistas da natureza humana são reiteradas por Agostinho, Lutero e Kant, na China a doutrina da bondade da natureza humana triunfa com o confucionismo de Han Yü (768-829 d. C.), a filosofia que reabilita Mêncio na época T'ang (618-907 d. C.).

O movimento conhecido pelo nome de neoconfucionismo começa na época Sung. Ele reinterpreta a noção *li* («princípio») em termos ontológicos e desenvolve especulações cosmológicas. Os principais representantes do neoconfucionismo são os Cinco Mestres Sung do Norte (Shao Yung, 1011-1077; Chu Tun-i, 1017-1073; Chang Tsai, 1020-1077; e os irmãos Ch'eng Hao, 1032-1085, e Ch'eng I, 1033-1107), seguidos de Chu Hsi (1130-1200), que realiza uma síntese metafísica original a partir da obra dos seus predecessores. Durante a sua existência, Chu Hsi deve ultrapassar a oposição doutrinal de um colega meridional, Lu Hsiang-shan (1139-1193). Eles encontram-se por duas vezes em 1175, mas continuam a criticar-se sem chegar a acordo. As suas controvérsias assemelham-se estranhamente às do nominalismo ocidental, sensivelmente na mesma época. Chu Hsi não tem igual como mestre da tradição confuciana. Do começo do séc. XIV até 1912, o cânone confuciano, igualmente utilizado no sistema burocrático

chinês para a preparação dos exigentes exames públicos, é o definido por Chu Hsi, e o estabelecimento da linhagem ortodoxa da transmissão do confucionismo é igualmente a obra de Chu Hsi. A sua escola não terá mais do que dois rivais importantes: Wang Yang-ming (1472-1529) na época Ming (1368-1644) e Tai Chen (1723-1777) na época dos Manchus. Em 1912, a proclamação da República coloca temporariamente fim aos sacrifícios oficiais ao Céu e a Confúcio, retomados, no entanto, em 1914. De início pouco favoráveis ao confucionismo, os intelectuais chineses da República não tardariam entretanto a dar-se conta do seu papel fundamental na história da China. Perseguido na China comunista nos anos 60, o neoconfucionismo manteve o seu papel em Hong-Kong e na Formosa, assim como nas comunidades chinesas dos Estados Unidos. Há hoje um pensamento neoconfucionista vigoroso, como o demonstram as obras de Tu Wei-ming e de outros filósofos e sábios.

9.5 **Fora da China**, o confucionismo é inicialmente propagado na Coreia antes da Era de Cristo, mas foi só no fim do século XIV d. C. que o neo-confucionismo, com o seu cânone formado pelos Quatro Livros e os Cinco Clássicos, se instalou solidamente como filosofia do Estado Yi (1392-1910) e como sistema de educação e de exames públicos.

Vindo da Coreia, o confucionismo penetrou no Japão pelos finais do século III d. C. e instalou-se sensivelmente a meio do século VII, para se desmoronar logo a seguir. O neoconfucionismo foi aí introduzido pela China após a morte de Chu Hsi (em japonês Shushi) e coabitou com o budismo zen, mantendo-se na sombra deste último. Por volta de 1600, novos textos confucionistas foram trazidos da Coreia. Estes textos chamaram a atenção de Fujiwara Seika (1561--1619) e do seu discípulo Hayashi Razan (1583-1657), que assegurava aos ensinamentos de Chu Hsi um lugar modesto no Japão dos Tokugawa. Várias outras escolas confucionistas funcionavam em paralelo com esta.

No começo do século XX, o confucionismo transformou-se na ideologia da conquista militar japonesa, papel que desempenha ao longo da Segunda Guerra Mundial.

9.6 **Bibliografia**. J. Ching, *Confucius*, in *ER* 4, 38-42; Wingtsit Chan, *Confucian Thought: Foundation of the Tradition*, in *ER* 4, 15-24; *Neo--Confucianism*, in *ER* 4, 24-36; L. G. Thompson, *The State Cult*, in *ER* 4, 36-8; J. Kim Haboush, *Confucianism in Korea*, in *ER* 4, 10-15; P. Nosco, *Confucianism in Japan*, in *ER* 4, 7-10.

Sobre a associação militarismo-confucionismo no Japão aquando da Segunda Guerra mundial, ver Warren W. Smith, Jr., *Confucianism in Modern Japan. A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History*, Tokyo, 1959.

Sobre o neo-confucionismo contemporâneo, ver o livro de Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, New York, 1985.

10
CRISTIANISMO

10.1 **Cânone**. O cânone cristão demorou perto de quatro séculos a constituir--se. Consiste nos 27 escritos ditos do Novo Testamento (por oposição à Tanakh judaica ou Antigo Testamento): quatro Evangelhos (Marcos, Mateus, Lucas e João), os quatro Actos dos Apóstolos (atribuídos ao redactor do Evangelho segundo S. Lucas, que seria discípulo do Apóstolo Paulo), as epístolas dos Apóstolos (catorze atribuídas a Paulo, uma a Tiago, duas a Pedro, três a João, uma a Judas) e enfim o Apocalipse (Revelação) atribuído a João. Em toda esta literatura, o Antigo Testamento é muitas vezes interpretado de maneira alegórica como profecia da vinda do messias Jesus Cristo. Na realidade, a sua inclusão no cânone cristão cedo chocou com a resistência do teólogo Márcio de Sinope (ca. 80-155). O problema foi reconsiderado mais tarde por Martinho Lutero (1527 e 1537) e pelo evangelismo alemão até ao começo do século XX (Adolf von Harnack).

A autenticidade dos escritos do Novo Testamento é motivo de um debate que dura há cinco séculos. As cartas de Paulo, na medida em que são autênticas, representam o testemunho mais antigo do cânone (ca. 50-60). Pelo contrário, várias das epístolas canónicas só foram compostas durante a primeira metade do século II, altura em que os seus pretensos autores não eram vivos.

Quanto aos Evangelhos, são um produto tardio, fundado em várias tradições. Os três primeiros (Mateus, Marcos, Lucas) são chamados *sinópticos* devido às semelhanças que existem entre eles e que fazem com que se possa colocá-los em três colunas paralelas. O Evangelho segundo S. Marcos, redigido sensivelmente em 70, é o mais antigo. Os outros dois (cerca do ano 80) seguem o de Marcos e uma segunda fonte chamada Q. Escrito pouco antes de 100, o Evangelho dito de João é mais esotérico e incorpora elementos platónicos muito

marcados, sobretudo na assimilação de Cristo ao Logos de Deus, que é o plano divino da arquitectura do mundo. Por outro lado, o Evangelho de João expressa uma opinião muito negativa em relação ao mundo social (chamado «*este* mundo»), dominado pelo diabo, que aparece mais como adversário do que como servidor de Deus. Estas concepções foram muito frequentemente comparadas ao gnosticismo e à literatura essénia de Qumran, o que só prova que certos escritos do Novo Testamento são demasiado vagos para poderem tolerar as teorias mais diversas. Em todo o caso, é verdade que os essénios, e talvez já os gnósticos, pertenciam ao ambiente intelectual do tempo.

10.2 Jesus Cristo, um profeta judeu de Nazaré, na Galileia, nascido nos começos da era comum e crucificado, segundo a tradição, na Primavera do ano 33, está no centro da religião cristã. A sua vida e breve carreira de messias são descritas pelos Evangelhos. As fontes históricas da época não incluem quase nenhuma informação sobre Jesus, a ponto de uma corrente mitológica radical ter duvidado muito da sua existência. Ainda que hoje seja comummente aceite, a existência de Jesus continua a debater-se com inúmeros problemas históricos.

O Jesus dos Evangelhos é o filho de Maria, esposa de José, o carpinteiro. Após ter sido baptizado por João Baptista, um profeta ulteriormente condenado à morte pelo rei fantoche Herodes, Jesus começa a pregar e a fazer milagres. É impossível reconstituir a sua mensagem original. Ainda que o cristianismo possa parecer uma religião de paz, é provável que Jesus mantivesse relações suspeitas com os zelotas, combatentes judeus fundamentalistas, cujo objectivo era o de pôr um fim à ocupação romana da Palestina. S. G. F. Brandon crê mesmo que estas relações tivessem sido muito estreitas. Seja qual for o caso, a atitude de Jesus não tinha como objectivo atrair as simpatias das autoridades religiosas judaicas, que o detêm e o entregam à justiça romana. A acusação não é de todo clara; parece, no entanto, que o que é blasfémia para uns era sedição para outros. Após um julgamento sumário, Pilatos (ou talvez mesmo os prudentes autores dos Evangelhos, que não desejaram chocar as autoridades romanas) decide confiar a sentença ao povo judeu, e Jesus é crucificado pelos soldados romanos sob a acusação, provável, de ser um falso messias. Ele morre e é enterrado no mesmo dia.

Um dos problemas mais espinhosos que a crítica moderna teve de defrontar (aliás sem sucesso) foi o de estabelecer o que Jesus pensava dele mesmo. Julgava ele ser o filho de Deus? O messias (e *que* messias)? Um profeta? Seja o que for, o Jesus dos Evangelhos age como o emissário de uma autoridade, superior ao próprio Tora, cujo objectivo era levar os pecadores até Deus e anunciar o advento do seu Reino. É inegável que Jesus chamava Deus pelo termo familiar de Abba («caro pai»), mas é permitido duvidar que o seu sentimento filial tivesse sido o que lhe prestaram as gerações posteriores, sob a influência de um platonismo ao qual não repugnava a ideia de que o mundo dos arquétipos tivesse incarnado

num ser humano. Os Evangelhos sinópticos atribuem frequentemente a Jesus o título de Filho do Homem (utilizado pelo profeta Daniel), do qual é infelizmente impossível precisar a significação contextual (em idioma arameu, significa simplesmente «homem»). Os seus discípulos chamavam-lhe *masiah*, messias (ungido), isto é, consagrado, em grego *christos*. Tendo sido crucificado sob a inscrição «Jesus de Nazaré, Rei dos Judeus», é provável que se ficasse com a ideia de que pertencia à linha real davídica. Parece, no entanto, que ele nunca proclamou abertamente a sua identidade de messias. Personagem enigmática, morre, e os seus discípulos afirmam que ressuscitou ao fim de três dias e que esteve com eles durante quarenta dias (*Actos* 1, 3; as tradições apócrifas dos gnósticos dão um número de dias muito superior). Mas, na época em que o cristianismo não era mais do que uma seita judaica, seitas como a dos ebionitas consideravam Jesus como um simples profeta e não acreditavam na ressurreição. É Paulo que coloca a ressurreição no centro da mensagem cristã.

10.3 Paulo de Tarso, o genial ideólogo do cristianismo, é um personagem complexo. De seu verdadeiro nome, chama-se Saul e vem de uma família judaica da diáspora, suficientemente rica para lhe assegurar uma educação clássica paralelamente a uma sólida instrução do Tora. Ele é cidadão romano e fariseu. Começa por perseguir os cristãos, mas converte-se após uma visão de Cristo ressuscitado na estrada de Damasco. A sua actividade missionária começa pouco depois e consiste na expansão, entre os infiéis, do cristianismo, não aliado ao judaísmo. Por volta do ano 48, Paulo e seus colegas, após terem passado dois anos na Ásia Menor, embarcam para a Europa. Fundam as Igrejas de Filipes, Tessalónica e Corinto. Enquanto o partido judaizante de Jerusalém concebe sempre o cristianismo como um ramo do judaísmo e requer a circuncisão e o respeito das prescrições normativas do Tora, Paulo toma a iniciativa audaciosa de emancipar o cristianismo do judaísmo, opondo o regime da Lei à liberdade que o cristão desfruta sob o regime benigno da Fé. Este momento de crise e tensão entre Paulo e a Igreja-Mãe de Jerusalém, conduzida por Jaime, irmão de Jesus, e por Pedro, constitui o assunto da Epístola de Paulo aos Gálatas da Ásia Menor (pelo ano 53). A actividade de Paulo em Éfeso termina com a sua prisão. Mais tarde, encontramo-lo em Corinto onde prepara a sua missão em Roma e Espanha. Por volta de 57, visita Jerusalém e projecta a viagem a Roma. Pára em Cesareia onde fica preso durante dois anos, mas, reclamando a sua cidadania romana, pede para ser julgado pelo seu próprio imperador. Deste modo, chega a Roma pelo ano 60. Dois anos mais tarde, será executado por ordem de Nero.

10.4 A ortodoxia cristã é o resultado de um processo que dura três séculos e meio e se mostra como sendo um sistema de múltiplos subconjuntos interdependentes, cujo funcionamento provém quer de um mecanismo interno de dissociação das duas correntes no interior da teologia cristã (a corrente

judaica e platonizante), quer da interacção entre um subsistema central e todos os subsistemas que gravitam ao redor do cristianismo (as suas «heresias»), sem serem propriamente cristãos.

10.4.1 O primeiro intelectual que ajuda a ortodoxia a definir-se por oposição aos seus adversários é Márcio de Sinope (ca. 80-155), rico armador do Ponto Euxino, de quem a Igreja de Roma rejeita a doutrina e os dons. Justino o Mártir (ca. 100-165), o primeiro apologista cristão, na verdadeira acepção da palavra, faz dele, pelos anos 150-155, o inimigo número um da religião e o discípulo dos gnósticos. Márcio, primeiro teólogo biblista da história, conclui que o Novo Testamento e o Antigo Testamento não saberiam pregar o mesmo Deus. Deste modo ele não faz mais do que acentuar a brecha entre o judaísmo e o cristianismo «iniciado» por Paulo. Mas a derrota de Márcio e da Igreja Marcionita mostra que a ortodoxia não pretende renunciar à herança bíblica, que serve como prefiguração da salvação iniciada pelo sacrifício de Jesus Cristo, e também como legitimação da aparição e da missão histórica de Jesus. Retirem o Antigo Testamento, parece dizer a Igreja, e o homem Jesus desaparece.

10.4.2 *O gnosticismo* (⇔ 12.3) é, cronologicamente, o segundo (se não o primeiro) grande adversário da corrente do cristianismo. O primeiro heresiólogo a combatê-lo ferozmente é Ireneu de Lião (ca. 130-200), seguido de Hipólito de Roma (m. 235). Existe toda uma gama de posições gnósticas que dizem respeito à relação entre o judaísmo e o cristianismo (ver Couliano, *les Gnoses dualistes d'Occident*, Paris, 1990); contudo, é possível afirmar que o gnosticismo acentua a inferioridade do mundo e do seu criador mais do que é indicado pela ascendência platónica comum da gnose e do cristianismo. É por essa razão que certos Padres da Igreja que, aliás, exaltam a virgindade (condenando por vezes a procriação e o casamento), não serão capazes de aceitar que o mundo é mau. Alguns de entre eles, como Tertuliano de Cartago (ca. 160-220), adoptarão uma dupla postura, acusando os adversários gnósticos do que, aliás, eles próprios professam. Outros, como Clemente de Alexandria (m. ca. 215), afirmam a superioridade radical da revelação mosaica sobre a filosofia grega, mas aceitam também a existência de uma elite «gnóstica» cristã que chega ao conhecimento de uma verdade inacessível aos simples fiéis. Uma barreira inultrapassável acabará entretanto por se colocar entre o cristianismo e o gnosticismo: o primeiro admite a verdade da Génese bíblica e faz seu o Deus do Tora enquanto o gnosticismo transforma o Deus do Antigo Testamento em demiurgo *deste* mundo, por contraste com o verdadeiro Deus, primeiro e único, isolado na sua transcendência quase inacessível. Aceitando os termos da Génese, os cristãos consideram o mundo como bom; mas mais uma vez se aproximam dos gnósticos na doutrina da decadência do casal humano primordial, sobretudo na interpretação que lhe dará o maniqueísta convertido Agostinho, prelado de Hipona (ver *infra*).

10.4.3 Antes do *Concílio de Niceia* (325), o Padre mais importante e mais influente da Igreja, se não o mais embaraçante, é sem dúvida Orígenes (ca. 185--254). Cristão e filho de um mártir cristão (203), estuda provavelmente Filosofia com Amónio Saras e, como Plotino (205-270), combate platonicamente os seus irmãos perdidos que são os gnósticos, sofrendo igualmente a sua influência. Começa a escrever pelo ano 215, para levar ao seio da Igreja o seu abastado amigo Ambrósio de Alexandria, que se tinha deixado tentar pelas subtilezas da gnose valentina. Nestas deprimentes querelas eclesiásticas que se agravam ainda mais após a adopção do cristianismo como religião de Estado, Orígenes vê-se ordenado sacerdote em Cesareia apesar de ter sido obrigado a renunciar pelo prelado do Egipto. Deve ser essa a origem da história da sua excomunhão. O origenismo condenado nos séculos V e VI, mesmo usando o seu nome, não lhe diz mais directamente respeito.

Orígenes escreve antes dos conflitos trinitários e cristológicos do século IV. A sua teologia não se esforça pois por ser explícita, o que a torna mais facilmente defensável, ou condenável, conforme o caso. A sua exegese alegórica não é mais impetuosa do que aquelas que aparecerão mais tarde pela mão de Ambrósio e Agostinho. Platonicamente, Orígenes crê na pré-existência das almas, mas a sua doutrina não se confunde com a metensomatose platónica ou hindu. Vivemos uma época onde prevalece o traducianismo de Tertuliano, que crê que uma nova alma é gerada pela copulação física dos pais. Nenhuma razão se opõe ainda à adopção da posição de Orígenes; a ausência de metensomatose na Bíblia deve ter sido decisiva.

10.4.4 A importância da dialéctica das duas principais correntes da primeira teologia cristã, *a corrente judaizante e a corrente platonizante*, foi trazida à luz por R. M. Grant a partir dos debates cristológicos de Antioquia, onde uma cristologia «pobre» se opõe a uma cristologia «rica», de origem platónica, desenvolvida inicialmente por Orígenes em Alexandria. A cristologia «pobre» parece remontar ao próprio Pedro (*Actos* 2, 22.36; 10, 38); ela compreende os ebionitas, que se furtam à teologia de Paulo. Esta é representada pelos três livros *Pour Autolycos* do prelado Teófilo de Alexandria e cria as bases do que será mais tarde denunciado como «adopcionismo»: Jesus Cristo nasceu homem e só será adoptado como Filho de Deus aquando do baptismo no rio Jordão. Pelo contrário, a cristologia «rica», platónica, representada por Inácio e pelo seu discípulo Taciano, sublinha sobretudo a divindade de Cristo. Esta cristologia, que se liga à filosofia alexandrina do Logos, prevalecerá sobre o adopcionismo, que será condenado (264-268) na pessoa do heresiarca Paulo de Samósata, prelado de Antioquia. As controvérsias ficarão mais acesas quando o cristianismo, inicialmente tolerado (313), depois encorajado e adoptado pelo imperador Constantino (m. 337), já no leito da morte, se tornar religião de Estado (391), em detrimento dos cultos pagãos.

10.4.5 No século IV, o processo de formação da ortodoxia recebe a contribuição fundamental dos Padres da Capadócia, Basílio de Cesareia (ca. 329-379), o seu amigo Gregório de Nazianzo e seu irmão Gregório de Nissa (ca. 335-395), que consolidam o dogma da Trindade, formulado definitivamente no Concílio de Constantinopla em 381. Os padres capadócios são origenistas e neoplatónicos.

10.4.6 O primeiro Padre ocidental nascido na religião cristã, *Ambrósio de Milão* (ca. 339-397) vem de uma família da aristocracia imperial. A sua teologia tem como modelos Orígenes e Fileu de Alexandria, e está impregnado dos escritos de outros autores latinos.

10.4.7 *Agostinho*. Nesta época de glória da teologia cristã, que é a segunda metade do século IV, infelizmente marcada pelas lutas intestinas nas quais a figura de Jerónimo (ca. 347-420), tradutor para latim da Bíblia dita *Vulgata*, aparece como particularmente agressiva, um outro Padre latino, Agostinho (354--430), prelado de Hipona, assume um papel de destaque. Maniqueu durante nove anos, o jovem e ambicioso orador africano que se estabelece em Milão (384) reconhece que o futuro reside no cristianismo. Separa-se dos maniqueus e recebe o baptismo de Ambrósio, em 387. Ordenado sacerdote em Hipona (Hippo Regius, hoje Annaba na Argélia), em 391, torna-se prelado em 395. Dois anos mais tarde, escreve as *Confissões*, dirigindo-se àqueles para os quais a mundanidade não satisfaz. E, no entanto, a experiência da mundanidade deve servir para qualquer coisa no caminho do nosso arrependimento, dado que ele toma partido contra a rejeição maniqueísta do mundo e contra a Igreja dominante no Norte de África, a dos donatistas, que exigem dos seus sacerdotes a pureza moral. Com efeito, na heresiologia cristã, o «donatismo» acabará por designar uma categoria (à qual pertencem, por exemplo, os Valdenses) que recusa a validade do sacrifício *ex opere operato*, isto é, só pela força da acção do sacerdote; é o ser moral deste último que influi no resultado da oblação, que tem, portanto, lugar *ex opere operantis*. Fechado na sua impiedosa doutrina autoritária, Agostinho não hesitará em recorrer a qualquer meio que possa usar contra os seus adversários, que ele reduzirá, se preciso for, a poeira, utilizando sem escrúpulos a força do Estado. Mas o maniqueísmo continua a falar dele e, através dele, torna-se de alguma forma na doutrina oficial da Igreja. Tudo começa com a doutrina da graça do frade Pelágio (m. 418), que crê convictamente no livre arbítrio. Segundo ele, como segundo muitos teólogos da época, a natureza humana é claramente boa e pode praticar o bem mesmo sem o recurso à graça. O claro-escuro da experiência agostiniana do mundo, com forte repúdio de um passado de volúpia e frivolidade do qual entretanto o prelado devia por vezes sentir falta, não corresponde à clareza crua da posição pelagiana.

Não é para uma Igreja de santos, mas para uma Igreja de pecadores, como ele próprio, que Agostinho formula a sua doutrina anti-pelagiana, sublinhando que todo o homem herda o pecado original e que, por consequência, não há graça que possa restituir-lhe a capacidade de escolha, dar-lhe esta mesma liberdade que, mal exercida, tinha provocado a queda dos primeiros representantes da humanidade. Isto quer dizer, no fim de contas, que Adão e Eva tinham sido livres, e que tinham escolhido o mal. O pecado original herda-se; cada um de nós que vem ao mundo só é livre de escolher o mal, mas o recurso à graça torna possível a escolha do bem. No entanto, a graça não é atribuída a qualquer um, nem por qualquer razão. Ela só é atribuída a certos predestinados (*praedestinati*), por uma razão misteriosa de Deus. O número de predestinados limita-se ao dos anjos que perderam a graça divina e cujos lugares estão livres. Os outros homens pertencem à massa dos rejeitados (*massa perditionis*), os que não tomarão parte na salvação. Perante o declínio do Império Romano, Agostinho estabelece na *Cidade de Deus* (413-427) a total independência da Igreja em relação a todo o sistema político. A mesma posição foi adoptada pelo seu discípulo Orósio (418): o Império desaparecerá e a Igreja continuará, sob o domínio dos conquistadores.

10.4.8 *Os dias do império do Ocidente estavam mesmo contados*. Se no fim do século IV os monges do Egipto, imundos e barbudos, que se aventuravam até Roma eram apedrejados pelas multidões, a situação altera-se radicalmente quando os muros dos mosteiros se tornam o único refúgio possível contra a anarquia que se segue à queda do império (476). É Bento de Núrsia (ca. 480--543) que funda a ordem monástica dos Beneditinos e o mosteiro de Monte Cassino (ca. 529). O herói do deserto tinha sido um asceta solitário, como António (ca. 300), mas este ideal era muito difícil de atingir e eram muitos os insucessos. O movimento cenobítico iniciado no Egipto por Pacómio (292-346) oferece uma alternativa que o Oriente se apressa a acolher e propagar: a solidão colectiva. Adoptando-o no Ocidente, Bento cria centros relativamente protegidos cujo objectivo terá sido em última instância, como o vê muito bem o perspicaz monge Cassiodoro (m. 575), o de cultivar elites intelectuais capazes de florescer em condições externas favoráveis. A primeira ocasião só surgiu com a criação do Império Carolíngio (800). Carlos Magno (768-814) atrai à sua corte os religiosos e os laicos mais dotados do Ocidente, como Alcuíno (ca. 730-804) de Iorque, que se tornará abade de Saint-Denis (796), o historiador Paulo o Diácono (ca. 720-795), etc. Este movimento intelectual passa a controlar na Europa o ensino das *artes liberais* (o *trivium* e o *quadrivium*) e transforma os mosteiros em centros de preservação e difusão da cultura. O papado, cujas bases sólidas tinham sido estabelecidas por Gregório o Grande (590-604), legitimando o império que ele ressuscita em 800 para se dar uma forte tempestade contra as ameaças externas (os Árabes e os Berberes muçulmanos tinham invadido a Espanha em 711), cria ao mesmo tempo o seu maior

adversário. E a vida da Idade Média organiza-se, até depois de Gibelino (partidário do império) Dante, segundo a penosa dialéctica Império-Igreja. O papa reformador Gregório VII (1073-85) proclama-se superior a toda a autoridade temporal e recusa ao império (doravante alemão) o direito de proceder a qualquer investidura eclesiástica. O imperador Henrique IV depõe o papa em 1076; o papa, por sua vez, depõe e excomunga o imperador, obrigado pelos seus príncipes a mendigar o perdão do papa em Canossa (1077). Mas a luta vai ficando cada vez mais acesa e a única solução acaba por ser a das armas: Henrique IV nomeia o seu próprio papa (Clemente III), ocupa Roma (1083) e faz-se coroar por ele (1084). As aventuras na busca da supremacia europeia continuarão durante séculos, num clima político cada vez mais complexo. Basta abrir um qualquer manual de história para seguir as vicissitudes desta insolúvel querela entre o poder espiritual e o poder temporal. Ela não pertence senão de uma forma muito marginal à história *religiosa* do Ocidente, que conhecerá uma eclosão espectacular a partir do século XII.

10.4.9 Ao que se chamou «*o Renascimento do século XII*» (a expressão pertence a Charles Homer Haskins) é em grande parte o efeito de acontecimentos do século precedente: em 1085, os reinos de Castela e Leão reunidos conquistam aos muçulmanos a cidade de Toledo, a ex-capital do reino visigodo; em 1099, os cruzados na Terra Santa conquistam Jerusalém aos Turcos Seljúcidas, proclamando em 1100 o reino de Jerusalém sob Balduíno. Enfim, a presença de Bernardo de Clairvaux (1091-1153) dá uma leitura nova da história do seu tempo e insufla novos ideais religiosos, tanto no movimento monástico reformado como na procura espiritual dos laicos.

As consequências da tomada de Toledo são incalculáveis. Começam a afluir aí monges vindos de todos os lados, atraídos mais pela aura do exotismo, do progresso e do mistério que rodeia a civilização árabe – e menos pelo projecto do Colégio de tradutores instalado em Toledo pelo arcebispo Raimundo pouco depois de 1130: refutar os falsos princípios da religião muçulmana. Teólogos como Pedro o Venerável, abade de Cluny, e Rodrigo Ximénez de Rada, pagam por isso, mesmo sabendo esconder mal o interesse que têm pela cultura árabe; mas, o objectivo é permitir aos tradutores, sob a direcção do arcediago Dominicus Gundisalinus, efectuar o seu lento e monumental trabalho de transposição da cultura árabe e, através dela, da antiguidade greco-romana para o latim. O mais notável entre eles será Gerardo de Cremona (1114-1187), ao qual se atribui a tradução para latim de mais de setenta obras de medicina, ciência e filosofia em árabe. Através da actividade dos tradutores, a Europa cristã descobre e adopta a filosofia de Aristóteles, que se tornará o novo fundamento da nova filosofia escolástica, propagada sobretudo por Alberto o Grande (1193-1280) e Tomás de Aquino (1225-1274). Os seus precursores tinham sido pensadores como Anselmo de Aosta (1033-1109), Pierre Lombard (m. 1160), autor das

famosas *Sentences*, e Pierre Abélard (1079-1142), interessante pelas suas concepções sobre a superioridade da mulher sobre o homem, que parecem provir de um amor cortês.

Mas a nova era é também marcada por uma devoção particular à Virgem, Mãe de Deus, que, com efeito, se não de direito, pelo menos de facto, é uma das pessoas trinitárias, verdadeira *regina coeli*, estrela salutar que intercede pelos humanos. As catedrais, em geral consagradas a Nossa Senhora, que surgem no Norte da França pelo ano 1150, são o símbolo visível da nova espiritualidade. Pouco a pouco, as escolas que funcionam no interior destas catedrais transformar-se-ão em universidades autónomas. Na Ocitânia dos trovadores, a devoção à Virgem encontra equivalente na devoção a uma Senhora. Este fenómeno chamado amor cortês, o qual é negado por muitos historiadores sob pretexto de nunca ter sido praticado, consiste numa tensão intelectual do apaixonado que, intensificando o seu desejo insatisfeito pela Senhora, passa por uma experiência muito particular que se poderia comparar sem hesitação a uma experiência mística. Em Itália, o amor cortês produz um género poético chamado *Dolce Stil Novo*, ao qual se liga o exilado florentino Dante Alighieri (1265-1321), autor da *Divina Comédia*. Se as ocasiões de queda e recaída devem ter sido muitas, não restam dúvidas de que a procura da tensão, vinda do desejo insatisfeito, representa a chave desta corrente de erotismo sublimado, cujo ideal é muito contrário aos ensinamentos médicos da altura (que tratam o amor insatisfeito como uma síndroma perigosa e mesmo fatal). É igualmente certo que os romanos do ciclo arturiano, cuja ideologia deve ter emanado de um centro de inteligência eclesiástica localizado no norte da França (muito provavelmente cisterciense), transformam a devoção a N. Senhora em teste constante à qualidade interior de um cavaleiro. Trata-se, bem entendido, de uma qualidade mística, dado que o ciclo arturiano propaga a ideia de que a luta contra os infiéis e a virtude são suficientes para assegurar a santidade. Não é permitido pôr em dúvida a profunda ligação que existe entre a formação das ordens religiosas militares e o ciclo arturiano com a sua santificação da pureza moral e do serviço a N. Senhora.

A ideia de fundar a Ordem dos Templários ocorre a Hugo de Payens em Jerusalém e deve ter qualquer relação com a ordem dos Assassinos ou Nizaris ismaelitas fundada por Hassan-i-Sabbah nas montanhas de Elburz no Irão (⇔ 20.6.3). Conhecidos pelo nome de *muhamars*, «os Vermelhos», os *fedawas* do califado ismaelita andavam de boné, cordão e botas vermelhas sobre um hábito branco. Os Templários trarão uma cruz vermelha sobre um manto branco, e os cavaleiros do Hospital de S. João de Jerusalém (de 1530 a 1798 cavaleiros de Malta), que invertem frequentemente o simbolismo dos Templários, acabarão por adoptar como emblema um cruz branca sobre um fundo vermelho. Em 1118, com o apoio do jovem Bernardo de Clairvaux, que adoptará para eles a severa regra de S. Bento às condições da vida militar, os Templários receberão o reconhecimento oficial e terão o direito de usar armas

para defender os peregrinos na Terra Santa. Na prática, eles tornar-se-ão especialistas da defesa de Jerusalém e, depois de o papa lhes ter concedido (tal como à Ordem dos Hospitalários) o privilégio de uma dependência directa do concelho pontifical, sem terem de passar pela fieira da burocracia eclesiástica, os Templários e os seus concorrentes, os Hospitalários, serão os verdadeiros mestres da Terra Santa. Corajosos a ponto de serem temerários na luta, estas milícias cristãs de elite saberão ocupar um lugar de extraordinária importância na vida do Ocidente. Os Templários asseguram antes de mais o transporte do dinheiro dos peregrinos para a Terra Santa, e depois, dispondo de uma rede de fortalezas que se estende da Escócia até Espanha, transportarão o dinheiro para a Europa e acabarão por emitir certificados de câmbio. Banqueiros dos reis, não tendo de prestar contas a ninguém à excepção do papa, os Templários acabam por inquietar, pela sua riqueza e independência, o poder do Estado em processo de consolidação.

A perda de Jerusalém em 1187 não põe ainda em questão a razão de ser dos Templários; pelo contrário, em 1198, uma nova ordem militar surge na Alemanha: os Cavaleiros Teutónicos, que escolherão a fidelidade ao imperador excomungado Frederico II (1210-1250), mostrando já por aí os primeiros sinais deste particularismo alemão que eclodirá no século XVI. Em 1291, os últimos bastiões cristãos na Terra Santa cairão sob a pressão dos Turcos mamelucos. Em 1307, desejoso de pôr um ponto final no seu poder financeiro, Filipe o Belo fará recuar todos os Templários de França e exercerá toda a pressão possível sobre o papa (Clemente V, exilado em Poitiers, depois em Avinhão, fora da jurisdição francesa mas perigosamente perto do território do rei) para que ele lhes retire o apoio. A Ordem dos Templários será dissolvida em 1312, o seu grande-mestre Jacques de Molay será, em 1314, a última vítima da entrada em cena de Filipe e do seu ministro da Justiça, Guillaume de Nogaret.

Se a formação das ordens militares e o fenómeno do amor cortês se encontram no terreno ideal cavaleiresco propagado no século XII pelos romances de Chrétien de Troyes, é mais difícil precisar de que forma os Cátaros se integram neste panorama do «Renascimento do século XII». Pretendeu-se ligá-los ao amor cortês; mas as provas são fracas. Eles são os fiéis de duas religiões vindas do Império Bizantino cuja Igreja não mantém relações com a Igreja ocidental desde 1054 («cisma do Oriente»). Uma delas, o bogomilismo, surgiu na Bulgária e conquistou Constantinopla no começo do século XI. Ela é tratada como heresia e perseguida pelo fogo e a espada, mas os seus dogmas estão na realidade muito próximos da ortodoxia. Antigas doutrinas docetas estão nela integradas e crêem que o corpo físico do Salvador (e provavelmente de Maria) seja um fantasma enganador. Antijudaicos, os bogomilos transformam Yahweh em Satã.

A segunda doutrina dos Cátaros, que substitui a outra na Ocitânia após 1167, data do concílio cátaro de Saint-Félix-de-Lauragais, no qual participaria o prelado bizantino Nicetas; ele é o que se pode chamar a «revitalização» de uma antiga heresia, o origenismo dos Padres do deserto de Nitria no século IV. Os Cátaros

origenistas (os Albigenses propriamente ditos), chamados «radicais» para os distinguir dos bogomilos «mitigados» («radical» e «mitigado» manifestando--se nas formas de dualismo que professam), têm uma doutrina mais elaborada, não desprovida de grandeza, que se manifesta sobretudo no pensamento, pouco conhecido, de João de Lugio (talvez de Lugano), heresiarca lombardo de Bérgamo pelo ano 1250.

Em 1209, é lançada uma cruzada contra os Albigenses, conduzida primeiro por um militar de profissão, Simão de Montfort, que arrasará cidades e vilas inteiras, sem se preocupar em distinguir os heréticos dos bons católicos. Tornando-se depois mais moderada, a cruzada acabará por se transformar numa guerra de conquista do Sul pela França. A luta entre a coroa francesa e os senhores ocitânios livres prosseguirá com o endurecimento e reviravoltas até à tomada da principal fortaleza cátara (Montségur) em Março de 1244. Os chefes cátaros parecem entretanto ter tido tempo de se abrigarem na Lombardia, onde surgirão pouco depois os famosos banqueiros e comerciantes lombardos. Com efeito, os Albigenses eram os banqueiros do Sul e é possível que tenham trazido a sua fortuna com eles, como o crê Jean Duvernoy.

O instrumento da Inquisição papal será criado aquando da cruzada albigense (1231) e confiada à ordem dos Irmãos Pregadores, mais conhecida pelo nome de Ordem Dominicana, atribuído pelo seu fundador (1216) Domingos de Gusmão. À *Ordo Praedicatorum* (OP) seguir-se-á pouco depois a ordem franciscana (Irmãos Menores), uma organização religiosa que professa uma ascese rígida, criada por Francisco de Assis (1182-1226), que na sua juventude tinha devorado os romances franceses de cavalaria e se fez seguidor da perfeição moral de Parsifal e Galaaz, sem no entanto pegar em armas. Cavaleiro de Cristo e da Senhora Pobreza, ele desfaz-se de todos os bens terrenos e põe-se ao serviço dos que realmente não tinham nada, os pobres, os enfermos e os infelizes. Pelas duas ordens mendicantes, a mensagem cristã far-se-á sentir no coração das massas, com consequências eventualmente negativas, dado que a chama da pregação milenarista e apocalíptica atear-se-á por vezes de uma forma tenebrosa. Serão muito particularmente os franciscanos «espirituais» (Fraticelli) que seguirão as ideias milenaristas do abade calabrês Joaquim de Flora (ca. 1135--1202), cuja obra, profetizando o surgir de uma nova era no mundo, foi proclamada «evangelho eterno» por um franciscano em 1254.

10.4.10 *O nominalismo.* O edifício da escolástica, fundado sobre o sistema científico e filosófico aristotélico, parece ter encontrado uma solução para todos os problemas de todos os mundos, quando uma plêiade de pensadores de qualidade começam a atacar os seus muito limitados pressupostos. O chefe de fila da nova corrente será o franciscano John Duns Scot (m. 1308), seguido de Guillaume de Occam (ca. 1285-1349), com o qual a «via moderna» toma o nome de nominalismo e conquista a universidade de Paris, onde será ensinada por

professores famosos como Jean Buridan (m. 1358) e Nicole de d'Oresme (m. 1382). O mérito extraordinário do nominalismo foi o de pôr em causa as premissas da escolástica, não admitindo que o mundo seja limitado à forma de Aristóteles e Ptolomeu. Nos meios nominalistas, frequentemente perseguidos, nasce a doutrina da infinitude do universo e da pluralidade dos mundos, assim como a da posição arbitrária (isto é, não central) da Terra no universo. Estas duas doutrinas serão expostas pelo alemão nominalista tardio, o cardeal Nicolau de Cusa (1401-1464).

10.4.11 *Os primórdios do humanismo.* A escolástica não é o único produto do século XIII, que já não satisfaz os intelectuais do séc. XIV. Estes descobrem que no fundo o que se esconde por detrás da ciência dos Árabes não é senão Antiguidade greco-romana e desejam consultar directamente a fonte, e não as traduções por vezes problemáticas. Menos dependentes do ideal religioso do século XIII, descobrem a sensualidade e dão-lhe uma expressão de uma franqueza única na história. Francisco Petrarca (1304-1374) e João Bocácio (1313-1375) são os precursores dos humanistas do século XV que inventarão o conceito de «Idade Média», a idade fanática e sombria que se interpõe entre os novos tempos e a Antiguidade greco-latina, época não só de esplendor intelectual, mas também de *verdade* científica. Com efeito, o humanismo crê que o futuro se descobre no passado, pela aprendizagem do latim e do grego.

10.4.12 *O sincretismo platónico.* Como Aristóteles tinha já sido descoberto e contribuído para a elaboração de um produto (a escolástica) que os tempos modernos tinham condenado parcialmente, em Florença vários indivíduos estão persuadidos de que só a revelação platónica saberá encontrar a verdade definitiva. É por essa razão que o banqueiro e industrial Cosme de Médicis (m. 1464) decide confiar a Marsílio Ficino (1433-1499) a tradução da obra de Platão, ao que se seguiu as *Enéadas* de Plotino e muitas obras de filósofos neoplatónicos. Esta época, conhecida pelo nome de «Renascimento italiano», é caracterizada pelo que, à falta de melhor, se chamou «sincretismo platónico», isto é, a ideia, já sustentada por Agostinho, de uma «revelação primordial» de Deus aos primeiros homens que povoaram a terra, revelação em relação à qual se encontram vestígios em todas as religiões antigas e que é interpretável em termos platónicos. Para Ficino e seu discípulo João Pico de La Mirandola (1463-1494), isso leva-nos a concluir que Hermes Trismegisto, Zoroastro, Moisés e Orfeu eram todos depositários de uma única mesma verdade oculta. Esta verdade exprime-se na magia neoplatónica e árabe, assim como na cabala judaica, descoberta por João Pico que, animado por um interesse pelas fontes que vão para além das gregas, aprende um pouco de hebreu, um pouco de arameu e talvez um pouco de árabe. O princípio da educação moderna que passa pelo grego e pelo latim, assim como a metodologia de acesso directo às fontes que nos permite distinguir o

«especialista» do «diletante», são o produto do humanismo do século XV e do Renascimento italiano. Reforçados no século XIV pelo pedagogo Wilhelm von Humboldt (1767-1835), elas chegam até nós desprovidas de todos os fundamentos que as tornavam atraentes no século XV: a ideia de que o futuro luminoso deve ser procurado no passado e de que o conhecimento de outras culturas serve para descobrir as verdades escondidas, tão importantes para a salvação da humanidade.

10.4.13 *Os primeiros movimentos organizados da Reforma* que se propõem voltar à pobreza original da Igreja surgem no século XII. Os Valdenses (1173) de Lião são os mais importantes. Se os franciscanos souberam absorver uma parte das queixas legítimas da população, eles contribuirão também para a criação de movimentos pauperistas e milenaristas. João Wycliff (m. 1384), professor em Oxford, é o iniciador do movimento dos Lolardos, que rejeitam a eucaristia, o celibato dos prelados e a hierarquia eclesiástica. Apesar dos seus protestos, o pregador de Praga, Jan Hus (queimado em Constança em 1415), é tomado por discípulo de Wycliff. Ele está na origem de um movimento popular que, mais do que uma guerra religiosa, é muito simplesmente um movimento de independência da Boémia, contra os Alemães. As tentativas ecuménicas desta época parecem resultar num conflito entre a Igreja ocidental e a Igreja oriental, mas o idílio termina após a queda de Constantinopla. Os conflitos entre Roma e Constantinopla, apesar de querelas absurdas à volta do *filioque*, palavra abusivamente introduzida pelos cristãos ibéricos no credo de Niceia--Constantinopla, eram na realidade conflitos de poder. O patriarca grego anula o tratado de união assinado em 1439, em Florença, pelo imperador bizantino João VIII Paleólogo.

No começo do século XVI, um cisma religioso bem mais dramático separa o Norte alemão do resto da Europa. É o resultado da obra do monge agostiniano Martinho Lutero (1483-1546), professor de teologia na universidade de Wittenberg, cujas meditações sobre Paulo e Agostinho o levam a concluir pela inutilidade da intervenção da Igreja, a ineficácia dos sacramentos, a condição pecaminosa da humanidade que torna o celibato impossível e o casamento abominável, se bem que necessário, a predestinação individual que não pode ser modificada por nenhum humano, e, enfim, a justificação só pela fé, sem necessidade de grandes obras. Depois de ter pendurado as suas 95 teses (31 de Outubro de 1517) na porta da catedral de Wittenberg, Lutero defenderá corajosamente as suas ideias perante o cardeal delegado Cajetano. Sob a influência do seu amigo humanista Filipe Schwarzerd-Melanchthon (1497-1560), Lutero acabará por ceder em inúmeros pontos da doutrina e prática religiosa, enquanto o seu discípulo francês João Calvino (1509-1564), que reinará em Genebra a partir de 1541, defenderá um protestantismo bem mais rígido, dogmático e sombrio. O movimento protestante ganha terreno entre os príncipes

particularistas da Alemanha e da Suíça, que não aceitam de boa vontade a autoridade papal. A secularização dos mosteiros é acolhida com alegria por bandos de cavaleiros armados, assim como pelos camponeses que, incitados pelo protestante radical Thomas Münzer, começam uma guerra, condenada por Lutero e ferozmente reprimida pela Liga dos príncipes reformados (1525). O próprio movimento protestante não está unido: fundamentalista na sua essência, contém igualmente uma franja libertina considerável (Anabaptistas, Entusiastas, Menonitas, etc.). A situação complica-se também devido ao facto de Lutero desaprovar as suas ideias de juventude, sustentadas, no entanto, vigorosamente por antigos alunos e partidários, entre os quais os mais radicais, Ulrich Zwingli (1484-1531) e João Calvino.

Por seu lado, a Igreja católica organiza a sua própria reforma (incorrectamente chamada «Contra-Reforma», como se se tratasse de um movimento de oposição à Reforma; na realidade, a Igreja Católica vira-se sobre si mesma, não aceitando uma parte da crítica protestante), cujo herói será a Companhia de Jesus, uma ordem fundada em 1534 por Inácio de Loiola (1491-1556) e cujos princípios serão explicitados no Concílio de Trento (1545-1563). Tal como a reforma protestante, a católica é um movimento fundamentalista, cuja moral austera e as muitas interdições (por exemplo, a de ler as obras inscritas no *Index Librorum prohibitorum*) marca o surgimento dos tempos modernos. Em 1534, uma outra Igreja nacional, a Igreja de Inglaterra, separa-se da Igreja de Roma. Os conflitos religiosos e a tomada do poder pelos calvinistas puritanos serão a causa da revolução inglesa (1642).

10.5 É impossível resumir aqui toda a *história da expansão do cristianismo*. Os Germânicos são evangelizados por Bonifácio-Ulfila (680-754) e enviam por sua vez missões para junto dos Búlgaros escravizados, mas o seu Khan Boris escolhe o baptismo dos Gregos (860). Inversamente, a missão bizantina dos irmãos Cirilo (ca. 826-869) e Método (ca. 815-885) entre os Morávios não obtém sucesso, mas o alfabeto criado por eles, conhecido pelo nome de «cirílico», será adoptado pelos Eslavos. Em 988, o príncipe escandinavo Vladimiro de Kiev opta pelo cristianismo oriental, que penetra em toda a Rússia.

A expansão territorial europeia traz à evangelização inúmeros povos. Pela concordata entre o papa e os reis de Espanha e Portugal, o cristianismo estabelece-se solidamente na América do Sul, acompanhando as conquistas de Cortéz (México) e Pizarro (Peru). Os Jesuítas, a par dos Dominicanos e dos Franciscanos, gastarão uma grande parte das suas energias na actividade missionária. Ordem nova e dinâmica, ela pretende estabelecer um modelo europeu nas sociedades indígenas, criando uma elite local educada. As massas populares, sobretudo no Brasil, salvas pelos Jesuítas da morte certa que espera os trabalhadores das plantações e de outras empresas europeias, são evangelizadas em reservas submetidas a um regime rigoroso de comunismo

religioso. Do ponto de vista dos interesses dos colonizadores, a experiência dos Jesuítas ia longe de mais. A ordem será expulsa da América Latina em 1767. Pouco depois (1808), a Igreja colonial acabava só por si, com a libertação dos Estados da tutela europeia.

As missões em África, tanto protestantes como católicas, só se desenvolvem a partir da primeira metade do século XIX, com um sucesso considerável. A penetração do cristianismo na Ásia revela-se mais difícil. Várias vagas de missionários chegam à China (635, 1294, ca. 1600), mas só conseguem implantar-se solidamente após as guerras do ópio (1840-42). A missão de Francisco Xavier no Japão (1549) revelou-se mais bem sucedida e, nos finais do século XVI, já se encontravam lá trezentos mil cristãos. A este período seguiu-se uma série de perseguições que durariam até 1858, altura em que se descobriria a existência de criptocristãos, comunidades que tinham mantido em segredo a sua fé cristã.

No Sudeste Asiático, o catolicismo iniciou-se nas Filipinas com a conquista espanhola (1538). Nos países budistas, a expansão do cristianismo encontrou grande oposição.

Apesar da data relativamente antiga da fundação das primeiras Igrejas cristãs na costa ocidental da Índia, o cristianismo continua estranho ao subcontinente indiano. Só passou a ser maioritário na colónia portuguesa de Goa (1510). Após a conquista britânica da Índia (1858), todo o tipo de missões desenvolvem aí uma actividade considerável, sem contudo chegar a conquistar para o cristianismo mais de 3% da população (1980). A Austrália e a Nova Zelândia foram, no século XIX, o terreno de expansão dos anglicanos (1788), católicos (1838) e protestantes (1840).

10.6 Os grandes problemas da Igreja, tanto do ponto de vista doutrinal como prático, são debatidos nos seus *concílios*.

O primeiro concílio ecuménico é convocado pelo imperador Constantino em Niceia (Ásia Menor), de 19 de Junho a 25 de Agosto de 325. Participam 318 bispos, condenando o arianismo (⇔ 10.6). O credo de Niceia afirma a divindade plena de Cristo. A versão longa, ratificada pelo Concílio da Calcedónia (451), é até hoje a profissão de fé dos cristãos.

O segundo concílio ecuménico foi convocado por Teodósio I em Constantinopla em 381. Ocupou-se dos «pneumatómacos», que defendiam que o Espírito Santo era inferior ao Pai e ao Filho.

O terceiro concílio ecuménico foi convocado por Teodósio II em Éfeso (Ásia Menor) em 431, para pôr um fim à disputa cristológica que opunha Nestório, patriarca de Constantinopla, a Cirilo, bispo de Alexandria no Egipto. As duas partes excomungam-se mutuamente, mas Cirilo consegue levar os nestorianos moderados a aceitar o título de *theotokos* (Mãe de Deus) que ele reservava para a Virgem, assim como a sua opinião sobre a amálgama das duas naturezas de Cristo.

É o Concílio da Calcedónia (451) que toma a posição cristológica mais firme, sancionando a teoria das duas naturezas de Cristo. Mas o debate não acaba por

aqui, o que obrigará Justiniano I a convocar o segundo Concílio de Constantinopla (553) para reformular a decisão de Calcedónia, insistindo mais na divindade de Cristo. O origenismo é formalmente condenado aquando deste concílio.

No século VIII, o problema na ordem do dia é a controvérsia iconoclasta. O tipo de imagens religiosas, tão depressa aceites como recusadas, definiu-se nos sínodos de 754 e 787 e no sétimo concílio ecuménico de Constantinopla (869-870). Durante os conflitos, as autoridades religiosas pronunciaram-se por diversas ocasiões. A tensão entre Oriente e Ocidente tornar-se-á intolerável quando os Ocidentais recusam reconhecer o anti-iconoclasta Fócio como patriarca de Bizâncio (863). Por sua vez, os Bizantinos condenarão o uso do termo *filioque* no credo (867). Excluído do patriarcado em 877, Fócio será de novo admitido, com o consentimento do papa, em 879-80. O Cisma do Oriente (1054) marca o início do declínio de Bizâncio, resultado da conquista otomana (1453). Pelo contrário, o Ocidente aguenta-se sozinho apesar de tudo. Os sínodos de Latrão (1123, 1139, 1179, 1215) têm a ambição de ser concílios ecuménicos. O último é sobretudo conhecido por ter posto em uso o termo *transubstanciação*. Um concílio convocado em Lião em 1274 tentou restabelecer a unidade das duas Igrejas, mas os resultados foram sabotados por um sínodo de Constantinopla (1283).

O Concílio de Viena (1311-12) ocupou-se de várias questões espinhosas, como as práticas da Ordem do Templo e a interpretação da pobreza de Cristo enunciada pelos franciscanos espirituais. Os debates do Concílio de Constança, convocado para pôr fim ao cisma do Ocidente (1378) – isto é, a esta situação histórica em que vários papas estavam em competição para o reconhecimento da Igreja – prolongar-se-iam entre 1414 e 1418.

Uma nova tentativa com o objectivo de restabelecer a unidade das duas Igrejas esteve no centro de um concílio ecuménico que mudou várias vezes o seu local entre 1430 e 1442. Em 1439, a Igreja latina e a Igreja grega assinaram um tratado em Florença, seguido de tratados com a Igreja arménia (1439) e as Igrejas copta e etíope (1442). Após a ocupação de Bizâncio pelos Turcos, um sínodo repudiou, em 1484, o tratado de 1439.

No século XVI, o concílio católico de Trento (13 de Dezembro de 1545 - 4 de Dezembro de 1563) responde por uma série de reformas ao clima de rigor moral instaurado pelos protestantes.

No século XIX, o Concílio Vaticano I (1865-69) declarará o primado e infalibilidade do papa, acentuando deste modo as diferenças que separavam a Igreja Romana das outras confissões cristãs, mas também dos estados laicos que se emancipam dos valores da religião.

O último concílio católico (Vaticano II, 11 de Outubro de 1962 - 8 de Dezembro de 1965) desenrolou-se sob o signo da conciliação e da unidade ecuménica. Convocada pelo pontífice João XXIII com a participação de 2000

bispos e superiores de ordens religiosas, o concílio atenuava o centralismo pontifício, aboliu a liturgia latina substituindo-a por liturgias nas línguas locais e reconheceu o valor dos métodos de estudo histórico das matérias religiosas.

10.7 A teologia cristã constitui um sistema que se pode descrever em termos perfeitamente sincrónicos. A sua história forma, por sua vez, um outro sistema que mantém com o primeiro relações de interdependência muito complexas. Tendo exposto as linhas mais gerais da história do cristianismo, concentramo-nos agora no sistema sincrónico das possibilidades do pensamento cristão.

10.7.1 *A Trindade*. Uma das particularidades do cristianismo é a de lidar com as complexas afinidades entre três pessoas numa estranha relação trinitária (o Pai, o Filho, o Espírito Santo) e entre esta Trindade maioritariamente masculina e uma personagem feminina (a Virgem Maria) que mantém, por seu lado, uma relação difícil de descrever com cada uma das pessoas trinitárias.

Por outro lado, as pessoas da Trindade estão activas em várias dimensões, estabelecendo deste modo inúmeras combinações entre elas ou no seu interior, de acordo com cada dimensão. A figura de Cristo, por exemplo, deixa-se decompor na sua divindade, na sua humanidade, na constituição do agregado que se chama Jesus Cristo, na sua natureza, substância, posição hierárquica, etc. Podemos dizer que Jesus Cristo se encontra no centro de um *fractal* multidimensional que se desenvolve segundo as regras da produção que podem ser descritas em termos binários. É por esta razão que se pode falar de um Cristo que é só divino, de um Cristo só humano, de um Cristo simultaneamente divino e humano, ou de um Cristo de uma terceira natureza. Por seu lado, a dupla natureza de Cristo pode ser descrita como misturada ou separada, sublinhando o carácter distinto ou indistinto da mistura. Enfim, a mistura pode conter mais natureza divina do que humana ou vice-versa.

Do ponto de vista hierárquico, as pessoas trinitárias podem ser descritas como iguais ou desiguais e as distinções entre elas podem ser precisadas de várias maneiras.

Isso não revela senão uma parte do fractal cristológico, que iremos tentar estudar em profundidade.

10.7.2 *A cristologia «pobre»*. Os grandes conflitos cristológicos são em parte o produto da existência de duas correntes, uma teologicamente «pobre», de origem judaica, e a outra teologicamente «rica», platónica. A cristologia «pobre» acentua a humanidade de Cristo. Os seus representantes mais antigos são os ebionitas («pobres»), uma seita judaico-cristã que remonta à fase em que o próprio cristianismo não era mais do que uma seita judaica. Os ebionitas seguem o Tora, praticam a circuncisão, respeitam o Sabbat e as festas judaicas e rejeitam

Paulo devido à sua hostilidade para com a Lei. Para eles, Jesus é um simples profeta, um homem que não tem nada de divino em si. A história da concepção imaculada e do nascimento virginal de Jesus não faz sentido.

A cristologia «pobre» inclui entre as suas fórmulas o adopcionismo, que já aqui se analisou brevemente (10.3.4). Ario (ca. 250-336) é excomungado em 318 pelo bispo Alexandre de Alexandria por ter afirmado que Cristo era hierarquicamente inferior ao Pai. É contra o subordinatismo ariano que é convocado em 325 o primeiro concílio ecuménico de Niceia. Para precisar as relações Pai/Filho, o concílio adopta o termo *homoousios*, já utilizado por Orígenes, para dizer que o filho é «de uma mesma substância» que o Pai.

Uma versão mais elaborada da cristologia «pobre» encontra-se no nestorianismo, confissão da Igreja da parte mais oriental do Império bizantino. O nestorianismo tem as suas origens na teologia antioquiana de Diodoro de Tarso e Teodoro de Mopsueste. Nestório, que se torna patriarca de Constantinopla em 428, afirma a total separação das duas naturezas de Cristo, divina e humana. É condenado no Concílio de Éfeso (431). Após a conquista muçulmana do Iraque, os nestorianos serão protegidos pelos califas abássidas (750-1258) e o seu chefe (*catholicos*) instala-se em Bagdade em 762. Depois da conquista mongol (1258), a sé patriarcal é transferida para o norte do Iraque. As missões nestorianas no Extremo Oriente cessam depois desta data e vários nestorianos do Chipre e Índia passarão mais tarde para o catolicismo, enquanto a Igreja do Iraque será constantemente objecto dos ataques dos Curdos e dos Turcos Otomanos. Os *catholicoi* da Igreja dita «assíria» do Norte do Iraque vivem desde 1933 em exílio, nos Estados Unidos.

A consequência da separação das duas naturezas de Jesus Cristo levam os nestorianos a elaborar uma cristologia de tipo antioquiano (Deus descende no homem Cristo como descende nos profetas) e uma mariologia «pobre», dado que eles crêem que Maria só deu à luz o homem Jesus e não Deus. Consequentemente, eles não lhe reconhecem o título de *Theotokos* (*Dei genitrix*), mas somente o de *Christotokos* (a que gerou Cristo).

10.7.3 *A cristologia «rica»* é em geral associada aos teólogos alexandrinos e mais particularmente ao patriarca Cirilo de Alexandria (m. 444). Ela conhece diversas fórmulas, como a de Apolinário de Laodiceia (ca. 310-390), que não acredita na humanidade plena de Cristo e cujos pontos de vista são combatidos no concílio de Constantinopla (381). Apolinário constrói uma cristologia segundo a dimensão do agregado humano de Cristo, que deve compreender pelo menos um corpo e uma alma. Ora, ele nega que Cristo tenha uma alma humana: esta foi substituída pelo Logos divino. O concílio afirma, pelo contrário, que Jesus teve uma alma humana.

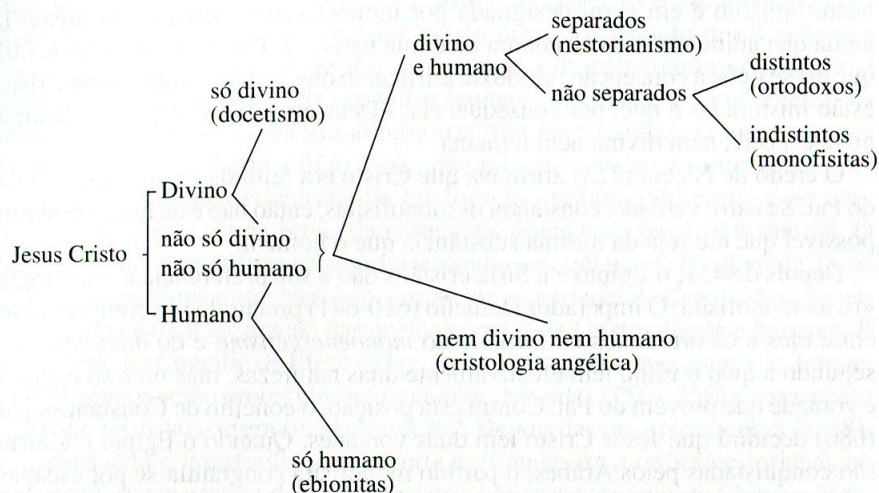
Mais tarde, Êutiques de Constantinopla (ca. 378-454) afirma que a natureza divina de Cristo submerge a sua humanidade. As suas opiniões são refutadas

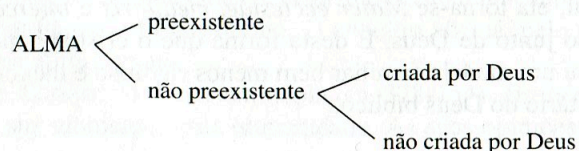
pelo concílio da Calcedónia (451), sustentando as duas naturezas de Cristo: uma natureza divina e uma humana. Vemos que após este concílio Nestório afirma ainda a separação das duas naturezas, construindo assim uma cristologia adopcionista e uma mariologia «pobre». A corrente que é o contrário do nestorianismo é em geral designada por monofisismo («uma só natureza»), ainda que adira à teoria calcedónia da dupla natureza. É a um nível mais subtil que ela se opõe à concepção ortodoxa, afirmando que as duas naturezas de Cristo estão misturadas e que, por consequência, «Deus em Cristo» é um ser de uma nova espécie, nem divina nem humana.

O credo de Niceia (325) afirmava que Cristo era feito da mesma substância do Pai. Se isto é verdade, constatam os monofisitas, então não é de modo nenhum possível que ele seja da mesma substância que o homem.

Depois de 451, o Egipto e a Síria cristãos dão a sua preferência à cristologia «rica» monofisita. O imperador Heraclio (610-641) procurará um compromisso entre eles e os ortodoxos na fórmula do *monoenergetismo* e do *monotelismo*, segundo a qual o Filho tem efectivamente duas naturezas, mas uma só energia e vontade que provém do Pai. Contra esta posição, o concílio de Constantinopla (680) decidirá que Jesus Cristo tem duas vontades. Quando o Egipto e a Síria são conquistadas pelos Árabes, o partido monofisita congratula-se por escapar ao controlo de Constantinopla. O monofisismo, que se torna a confissão dos Coptas, combinando-se com as ideias docetas, conhece uma variante na Síria (o jacobismo). É indispensável compreender que ele se opõe ao nestorianismo (duas naturezas separadas) assim como à fórmula ortodoxa (duas naturezas não separadas mas distintas). O monofisismo comporta uma mariologia «rica» que será reconhecida como ortodoxa. Contra os nestorianos, cuja cristologia é, em última instância, adopcionista, o patriarca Cirilo de Alexandria afirma que Maria é *Theotokos, Dei genitrix*, posição reafirmada pela Igreja, proclamando-a *Mater Dei*.

Algumas explicações mariológicas são indispensáveis. A posição que prevalecerá é exprimida, no século II, pelo *Protoevangelho de Tiago*: Maria era *virgo in partu* e *post partum*, isto é, *semper virgo*. No conjunto dos personagens do cenário primordial cristão, ela acaba por assumir um papel cada vez mais sobrenatural. Deste modo, o II Concílio de Niceia (787) coloca-a acima dos santos, aos quais não é senão reservada a reverência (*douleia*), enquanto a «superreverência» (*hyperdoleia*) é dedicada a Maria. Insensivelmente, ela torna--se um personagem da família divina, a Mãe de Deus. A *dormitio virginis* transforma-se em Maria in *caelis adsumpta*; os Franciscanos excluem Maria do pecado original, ela torna-se *Mater ecclesiae, mediatrix* e *intercessor* para o género humano junto de Deus. É desta forma que o cristianismo acaba por instaurar no céu um modelo familiar bem menos rigoroso e inexorável do que o patriarca solitário do Deus bíblico.

10.7.4 Examinando de novo este breve *dossier* cristológico, vemos à primeira vista que ele é susceptível de uma interpretação sincrónica e que à partida todas as possibilidades são possíveis, no sistema:

10.7.5 Uma outra dimensão cristológica é formada pelas *relações hierárquicas no interior da Trindade*. A posição ortodoxa afirma que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três hipóstases que partilham a mesma substância (*ousia*) e a mesma energia (*energeia*). Entre as posições que ela exclui contam-se o subordinatismo, que sustenta que Cristo é inferior ao Pai; os pneumatómacos, membros de uma corrente combatida por Basílio o Grande no século IV, segundo a qual o Espírito Santo é inferior ao Pai e ao Filho; o modalismo, que afirma que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma só pessoa com três nomes distintos, etc. O modalismo tem como consequência os grupos chamados patripassianos, os quais afirmam que, dado que Cristo é Deus, o seu pai sofreu e está morto na cruz com ele. Como é fácil de ver, a hierarquia pode ser estudada em perspectiva sistémica, sincrónica, segundo dimensões tais como: identidade/não identidade, superioridade/inferioridade, etc.

10.7.6 *As grandes controvérsias animológicas* não são menos sincrónicas, dado que se desenvolvem segundo o esquema:

A concepção da pré-existência da alma comporta quer a metensomatose clássica, platónica, quer o origenismo, que é uma doutrina mais sofisticada, implicando a incorporação da alma em níveis diversos da escala das criaturas subtis, segundo os seus méritos e deméritos.

Se a alma não é preexistente, ou bem que ela é criada de novo por Deus (concepção que acabará por se tornar ortodoxa), ou bem que ela provém da multiplicação das almas dos pais (traducianismo, uma concepção sustentada por Tertúlio, que tem de início a prioridade sobre o criacionismo).

10.7.7 Enfim, uma perspectiva sincrónica aplica-se também às *grandes controvérsias do livre arbítrio*, tanto na época de Agostinho como de Lutero.

Agostinho opõe-se a Pelágio, segundo o qual o pecado original é incapaz de se opor ao livre arbítrio humano. Pelo contrário, afirma Agostinho, Deus criou o ser humano dotado do livre arbítrio de escolher entre o bem e o mal, mas, dado que ele escolheu o mal, perdeu a faculdade de se conformar completamente à vontade divina. É por esse motivo que a graça lhe é indispensável para que seja salvo. Como Lutero o dirá, contrariando Erasmo, nestas condições o homem é mais dotado de um *servum arbitrium* do que de um *liberum arbitrium*.

Para além disso, declara Agostinho, Deus decidiu para toda a eternidade quem será salvo ou não, e envia a graça como decisão eterna. O número de predestinados (*numerus praedestinatorum*) é fixo e igual ao número de lugares vagos no céu pela queda dos anjos; os outros homens são predestinados negativamente a fazer parte da *massa perditionis*. O Concílio de Orange (529) declara ortodoxa a concepção augustiniana, mas o Concílio de Quiercy (853) rejeita a ideia da predestinação (positiva ou negativa), dado que a *massa perditionis* não é destinada por Deus, mas simplesmente entregue à punição eterna devido à sua má escolha.

A Reforma relança todo o debate respeitante à predestinação, que ocupa um lugar central nas questões doutrinais levantadas por Lutero. Sob a pressão do seu amigo Melanchthon, o evangelismo ortodoxo abandonará a discussão sobre a predestinação, retomada entretanto pelo calvinismo. O Sínodo de Dort (Países Baixos, 13 de Novembro de 1618-9), constituído por representantes das confissões reformadas, confirmará o carácter duplo, positivo e negativo, da predestinação.

A mesma perspectiva sistémica, aplicada aqui a alguns problemas, pode ser utilizada no estudo da teologia cristã no seu conjunto.

10.8 **A vida cristã** tem várias dimensões. Para certas confissões, o ano litúrgico é muito importante, tendo como centro o nascimento de Cristo, celebrado tradicionalmente a 6 de Janeiro e depois transferido para 25 de Dezembro, festa de Mithra *Sol invictus*, e Páscoa precedida de um jejum, outrora estrito, de quarenta dias e seguida pela celebração da Ressurreição. A eucaristia, isto é, a administração da hóstia e do vinho consagrados, é considerada pelos

católicos e ortodoxos como um dos sacramentos, ritos instituídos pelo próprio Jesus Cristo (no caso dos católicos: baptismo, confirmação, eucaristia, extrema-unção, casamento, ordem, penitência). A sua frequência varia segundo a época, intensificando-se no caso dos católicos até se tornar numa prática quotidiana após o Concílio Vaticano II. A vida moral do cristão é importante em toda as confissões. Ter-se-ia tendência a dizer que o interesse pela moralidade se torna preponderante nas Igrejas protestantes anti-sacramentais, como a Igreja calvinista, mas isso significaria ignorar o seu papel em outras áreas de influência.

Ainda que tradicionalmente as Igrejas cristãs tenham reforçado os valores de uma sociedade patriarcal, elas abriram um refúgio nas ordens a muitas mulheres, que tinham deste modo acesso à cultura e podiam gozar de uma certa independência impossível noutro sítio. Muitos pesquisadores como Ida Magli, Rudolph Bell, Dagmar Lorenz, etc., concluíram que as únicas possibilidades que a sociedade da Idade Média e do Renascimento oferecia a uma mulher de ser independente eram a religião e a prostituição. Consequentemente, a instituição de ordens monásticas femininas sofreu uma reinterpretação muito positiva. Pelo contrário, a dissolução das ordens femininas e a obrigatoriedade do casamento pelo luteranismo no século XVI são hoje tidas como responsáveis pela dicotomia degradante que existe ainda em certas sociedades, entre mulheres casadas e mulheres não casadas. Na Alemanha, aquando das perseguições aos feiticeiros, e mesmo muito mais tarde, o celibato feminino, ao contrário do masculino, era objecto de uma suspeita que se poderia facilmente transformar em repressão. Como o demonstrou Prudence Allen, é o triunfo do aristotelismo no século XIII que generaliza o denegrir cristão da mulher. Com efeito, Aristóteles é o pai de uma teoria que conhecerá numa das suas últimas variantes a versão freudiana da «privação do pénis»: a mulher é um homem incompleto, defeituoso na medida em que a sua semente não contribui para a criação de um novo ser. Esta teoria, combinada com os preconceitos comuns e sem fundamento como o da insaciável sexualidade feminina que leva à ruina do homem, ou da «irracionalidade» da mulher, ambos justificando as suas relações privilegiadas com o diabo, conduziram a esta perseguição furiosa da feminilidade amordaçada na Alemanha pela bula papal *Summis desiderantes affectibus* (1494) e o *Malleus maleficarum* (1496) dos inquisidores Institoris e Sprenger, e perseguida um século mais tarde pela caça aos feiticeiros, mais intensa, como o observa J. B. Russell, nos territórios marcados pelo protestantismo.

Tradicionalmente, a esperança cristã mais viva era a vida após a morte e a recompensa celeste dos méritos acumulados durante a vida. Simetricamente, o demérito implicava a punição no Inferno. O julgamento último ia tornar eternos os castigos e os favores transitórios. A ideia de um Purgatório para expiar os crimes pecaminosos, como o demonstrou brilhantemente Jacques Le Goff na sua obra *Naissance du purgatoire* (1981), não aparecem senão entre 1024 e

1254, período que coincide sensivelmente com a extraordinária proliferação de Apocalipses descrevendo uma visita do Paraíso e do Inferno. A mais antiga é uma *Visio beati Esdrae*, provavelmente do século X; seguem-se a *Vision d'Adhamhnán* irlandesa (século XI), a *Vision d'Albéric de Montecassino* (1111-1127), a *Vision de Tundal* (1149), o *Traité du purgatoire de saint Patrick* (1189), etc. É desta tradição que provém a *Divina Comédia* do Florentino Dante Alighieri, que não tem nada a ver com os escritos islâmicos do *mi 'rāj* do Profeta.

10.9 É impossível concluir estas páginas sem uma rápida passagem pela *rica tradição mística cristã*, que pode ser encarada como uma forma de ascetismo contemplativo platónico, acompanhada de actividades devocionais e, por vezes, litúrgicas. Na sua riqueza histórica, o misticismo cristão abarca quase toda a fenomenologia mística possível, acentuando por vezes mais o êxtase do que a introspecção. A experiência mística tende para a união com Deus no completo esquecimento do corpo e do mundo. É Orígenes quem fornece inicialmente (⇔ 10.4.3) o quadro interpretativo de uma tal experiência, mas ela acabará por se impregnar de neoplatonismo, sem contudo perder a dimensão característica do *amor* que a distingue do neoplatonismo. O autor desconhecido, aluno do neoplatónico ateniense Proclo (410/12-485), que escreve sob o nome de Dinis o Areopagita, discípulo do apóstolo Paulo, inaugura uma forma de misticismo que, pela insistência sobre o carácter irreconhecível de Deus (teólogo negativo ou apofântico), inaugura toda uma tradição que, sem deixar de ser extática, assemelha-se igualmente à «mística do vazio» presente no budismo. O estado de *fanā'* no sofismo, o Deus do Mestre Eckhart (1260-1327), de Jan van Ruusbroec (1293-1381) e de Jean Tauler (1300-1361), a *noche oscura* do Carmelita João da Cruz (1542-1591), seguidor da grande mística extática Teresa de Ávila (1515-1582), o embaraço do protestante silesiano Jacob Boehme (1575-1624) ante o carácter insondável (e por consequência quase diabólico) de Deus o Pai, tudo tem origem no modo teológico negativo, aliás magnificamente cultivado na especulação dos grandes nominalistas do século XII ao século XV. Mas, como o afirma muito bem Michel Meslin (*l'Expérience humanitaire du divin*, 1988), é impossível separar o misticismo do amor do misticismo pelo vazio, que por vezes não aparece senão como uma etapa (o deserto, a noite) no caminho do místico. É aqui que intervém o misticismo especulativo, que desmembra os estádios da experiência mística. O seu modelo é o mesmo Dinis o Areopagita, a sua tradição propaga-se a este e a oeste, de João Clímaco (m. ca. 650), autor de *l'Échelle (klimax) du paradis*, que propõe uma hierarquia da experiência mística em trinta etapas, até ao franciscano Boaventura de Bagnoreggio (1221-1274), autor de *l'Itinerarium mentis in Deum*.

Se toda a mística do amor é, segundo a famosa expressão de Thomas de Kempis (1379/80-1471), uma imitação de Cristo, é indispensável sublinhar a existência de uma modalidade de experiência mística por excelência feminina,

que se poderia apelidar de mística da eucaristia. Esta não é uma simples variante do misticismo feminino do amor, notavelmente ilustrado pela Mãe beneditina Juliana de Norwich (1342-ca. 1416), por Teresa de Ávila, por Teresa de Lisieux (1873-1897) e por muitas outras. Além disso, seria de todo redutor classificar todas as místicas femininas com a rubrica do misticismo do amor; uma visionária como Hildegard de Bingen (1098-1179) explora todas as modalidades do misticismo.

O historiador Rudolph Bell acreditou ter detectado sintomas de anorexia nervosa nas numeorsas místicas italianas dos séculos XIII a XVII: Clara de Assis (ca. 1194-1253), a companheira mística da Francisco de Assis (1181-1226), Umiliana de' Cerchi (1219-1246), Marguerite de Cortone (1247-1297), Catarina de Siena (1347-1380), Benvenuta Bojani (nascida em 1255), Angela de Foligno (m. 1309), Francesca Bussa (nascida em 1384), Eustáquia de Messina (m. 1485), Colomba de Rieti (nascida em 1466) e Orsola Veronica Giulliani (1660-1727). Caroline Bynum Walker juntou a estes vários casos de outras partes da Europa, propondo uma interpretação sugestiva do fenómeno. Bynum rejeita a analogia com a anorexia nervosa sublinhada por Bell. Para ela, o jejum e as outras mortificações, por vezes extraordinárias, às quais estas mulheres místicas se submetem provém na realidade de uma visão positiva do seu papel no mundo Para elas, a eucaristia, na qual Cristo se transforma em pão, torna-se o símbolo da sua própria transformação: renunciando ao alimento, estas místicas transformam-se *elas próprias em alimento*. Esta interpretação revolucionária de Bynum rejeita a tradição hermenêutica que vê em toda a mortificação um exemplo de dualismo.

Se no Ocidente o misticismo evolui em quatro sentidos que se interpenetram sem demarcação categórica (teologia negativa, amor, mística especulativa e eucaristia), no Oriente assume um carácter mais técnico com a doutrina hesicasta fundada por Gregório Palamas (ca. 1296-1359), que evolui no sentido de exercícios de visualização, respiração e meditação («oração do coração») que lembram o ioga e certos métodos do sufismo. Praticado por certos monges do mosteiro de Atos, a doutrina foi propagada por todo o mundo ortodoxo e especialmente na Rússia, através dos escritos recolhidos no final do século XVIII sob o título de *Philokalia*. A instituição tipicamente russa do *starets*, guru e marabu ortodoxo, respectivamente, é uma interpretação local da doutrina hesicasta. Uma outra forma da doutrina hesicasta russa, mais próxima da original e elaborada para as massas nos estabelecimentos do staretismo, é a «oração perpétua» que consiste em repetir mentalmente como um mantra o nome de Jesus Cristo.

10.10 Bibliografia. Uma boa introdução, sem pretensões, à história geral do cristianismo é *Eerdmans' Handbook to the History of Christianity*, Grand Rapids, 1987. Como obras de referência podem consultar-se os 21 volumes da

Histoire de l'Église des origines à nos jours (Fliche-Martin), Paris, 1934-1964, e o *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1909-1950. Para a doutrina, um bom apanhado geral é oferecido por Jaroslav Pelikan em *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 4 vols., Chicago, 1971--1984. Sobre a expansão do cristianismo, uma obra notável é a de Kenneth S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* em 7 volumes, New York, 1937-1945. Para o período antigo, um bom apanhado histórico e doutrinal é fornecido por W. H. C. Frend nas suas 1022 páginas de *The Rise of Christianity*, Filadélfia, 1984, a completar com Johannes Quasten, *Patrology*, 4 vols., Utrecht, 1950-1960. Sobre os apologistas do século II, ver R. M. Grant, *The Greek Apologists of the IInd Century*, Filadélfia, 1988; A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989. Entre os melhores livros sobre a formação do cristianismo deve-se referir R. M. Grant, *Augustus to Constantine*, New York, 1970 e, pelo mesmo autor, *Gods and the One God*, Filadélfia, 1986.

Uma boa introdução à civilização medieval encontra-se nas obras de Jacques Le Goff, *la Civilization de l'Occident médiéval*, Paris, 1967, e *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1977. Para além disso, Le Goff consagrou um volume capital ao surgimento da doutrina do Purgatório (*la Naissance du purgatoire*, Paris, 1981) e foi o redactor do volume colectivo *Hérésies et société dans l'Europe préindustrielle XI-XVIII siècles*, Paris-La Haye, 1968. Sobre a heresia medieval, ver também J. B. Russel, *Dissent and Reform in the early Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles, 1965 e R. I. Moore, *The Origins of European Dissent*, London, 1977; bibliografia em I. P. Couliano, *les gnoses dualistes d'Occident*, Paris, 1990. Sobre os rituais da cavalaria medieval, ver Michel Stanesco, *Jeux d'errance du chevalier médiéval. Aspects ludiques de la fonction guerrière dans la littérature du Moyen Age flamboyant*, Leiden 1988.

Sobre a tradição apocalíptica medieval, ver Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, 1979; pelo mesmo, a introdução e a tradução de textos de Lactâncio, Adso de Montier-en-Der, Joaquim de Flora, os espirituais franciscanos e Savonarola, em *Apocalyptic Spirituality*, New York, 1979. Sobre as viagens ao além, ver I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*, Paris, 1984.

Sobre o misticismo numa perspectiva comparada, ver Michel Meslin, *l'Expérience humaine du divin*, Paris, 1988; Samuel Umen, *The World of Mystic*, New York, 1988; Moshe Idel e Bernard Mcginn (Eds.), *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, New York, 1989. Sobre a espiritualidade cristã, ver André Vauchez, *la Spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1975; *la Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome, 1981; Bernard McGinn, John Meyendorff e Jean Leclercq (Eds.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, New York, 1987.

Sobre a concepção do corpo humano na Antiguidade tardia e Idade Média, ver sobretudo Peter Bown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, 1988; Rudolph Bell, *Holy Anorexia*, Chicago, 1985; Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, Berkeley, 1987. Sobre as concepções da mulher no cristianismo, ver Prudence Allen, *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution, 750 BC - AD 1250*, Montréal/Londres, 1985; Pierre Darmon, *Mythologie de la femme dans l'Ancienne France*, Paris, 1983; Barbara Becker-Cantarino (Ed.), *Die Frau von der Reformation zur Romantik*, Bonn, 1987. Sobre a caça às feiticeiras, ver I. P. Couliano, *Sacrilege*, in *ER* 12, 557-63.

Sobre os diversos aspectos do «Renascimento do século XII», cujos frutos são colhidos no século seguinte, ver Michel Pastoreau, *Vie quotidienne en France et en Angleterre au temps des chevaliers de la Table ronde*, Paris, 1976; Jean Richard, *le Royaume latin de Jérusalem*, Paris, 1953; *les Croisades*, introdução por Robert Delort, Paris 1988; Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love*, Manchester, 1977.

Sobre a Baixa Idade Média até à Reforma, ver Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven, 1980.

Sobre a magia em geral e a magia no Renascimento em particular, ver I. P. Couliano, *Éros et Magie à la Renaissance*, Paris, 1984, que inclui também uma bibliografia escolhida de obras sobre o Renascimento.

Sobre o protestantismo, uma síntese equilibrada foi realizada por Martin Marty, *Protestantism*, New York, 1972; sobre Lutero, ver Brian Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, Oxford, 1962; sobre Calvino, ver A. M. Schmidt, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, Paris, 1956.

11
Religiões DUALISTAS

11.0 A palavra dualismo foi inventada em 1700 para caracterizar a doutrina iraniana dos dois espíritos (⇔ 33). Mais tarde, os estudiosos descobriram que os mitos dualistas têm uma difusão universal e conhecem inúmeras transformações a todos os níveis culturais e num grande número de religiões, desde as que se centram na etnologia até às «grandes religiões» como o budismo, o cristianismo, a religião grega, o hinduísmo, o islão, o judaísmo, etc. A definição mais simples do dualismo é: *oposição de dois princípios*. Isso implica um julgamento de valor (bom/mau) e uma polarização hierárquica da realidade a todos os níveis: cosmologia, antropologia, ética, etc.

Reconheceu-se tradicionalmente a existência de duas formas ou tipos de dualismo religioso: o dualismo *radical*, que dá origem a dois princípios co-eternos responsáveis pela criação do que é; e o dualismo *mitigado* ou monárquico (que não põe em questão a monarquia de um criador supremo), onde o segundo princípio se manifesta mais tarde, estando a sua origem num erro no sistema posto em prática pelo primeiro princípio.

11.1 Ugo Bianchi, autor da monografia *Il dualismo religioso* (1958, 1983), constatou que os mitos que têm como protagonista um *Trickster* são frequentemente dualistas. Um Trickster é um personagem malicioso, humano ou animal, capaz de se transformar, divertido, que está presente nos mitos de todos os continentes e se camufla frequentemente numa das divindades ou semi-divindades das grandes religiões, como Seth na religião egípcia, Prometeu na religião grega, ou Loki na religião escandinava. Na maior parte dos casos o Trickster é homem, mas existe também nos mitos típicos que têm como

protagonista um Trickster mulher. Em toda a categoria de mitos, o Trickster age como colaborador do criador do mundo ou de parte do mundo e desempenha sobretudo o papel daquele que corrompe a criação da divindade suprema, introduzindo no mundo todos os males actuais: a condição mortal dos homens, as dores do parto, etc. Trata-se, em geral, de episódios míticos pertencentes ao dualismo radical. Reconhecemos no mito bíblico da Génese a presença discreta de um Trickster (a serpente) *ex machina*, que revela a sexualidade ao casal humano primordial, resultando na sua expulsão do paraíso, marcada pelo parto na dor, a dominação do homem sobre a mulher, a maldição do trabalho, a morte. O dualismo radical foi mantido sob uma forma mitigada: a serpente foi criada por Deus. Mas quando se começam a pôr questões sobre a natureza inteligente e maligna, entrevê-se já que este mito pode-se prestar a numerosas transformações interpretativas. Em todo o lado – nas duas Américas, na Eurásia, em África e na Oceânia – o Trickster pode ser um «demiurgo maligno», autor de uma contra-criação de consequências frequentemente funestas.

11.2 Paralelamente aos mitos de conteúdo dualista, há **religiões e correntes dualistas** cuja atitude perante o mundo e o homem pode variar desde o anti-cosmismo (o mundo é mau) e o anti-somatismo (o corpo é mau) até ao pro-cosmismo (o mundo é bom) e ao pró-somatismo (o corpo é bom). O zoroastrismo (⇔ 33) é uma religião dualista, pró-cósmica e pro-somática; o orfismo é uma corrente religiosa dualista anticósmica e anti-somática; o platonismo, corrente de ideias cuja influência religiosa foi enorme em todas as épocas, é fortemente anti-somática mas não anticósmica; outras religiões, enfim, como o gnosticismo, maniqueísmo, paulicianismo, bogomilismo e o catarismo foram sempre analisadas como grupos à parte, sendo certo que foram interpretadas como heresias cristãs. Os seus traços distintivos serão brevemente analisados nos parágrafos seguintes.

11.3 **O gnosticismo** é uma religião que se manifesta nos primórdios da era cristã, sob a forma de numerosas correntes separadas que divergem por vezes entre si. É típico do gnosticismo utilizar dois mitos pertencentes na maior parte das vezes ao dualismo mitigado: o da mulher-Trickster, a deusa celeste Sofia que causa este ou aquele desastre ou inconveniente que terá como consequência a criação do mundo; e o de um Trickster macho, aborto de Sofia, que fabrica o mundo a partir, quer de uma substância ignóbil chamada «água» (Gén. 1,6), quer de detritos ou sonhos vindos lá do alto, do verdadeiro Deus. O demiurgo do mundo identifica-se em geral ao Deus do Antigo Testamento. Ele só não é francamente mau em algumas das passagens; ele é ignorante e orgulhoso, «louco», numa série de textos em língua copta que figuram entre as colecções de papiros gnósticos tendo a mais importante sido encontrada em Nag Hammadi no Alto Egipto, em 1945. Nos testemunhos resultantes da gnose de Valentim (fl. 140-150), o demiurgo ignorante arrepende-se e desculpa-se-lhe o facto de ter criado o mundo.

No panorama das ideias da época, o gnosticismo é revolucionário ao contradizer os dois princípios enunciados quer pela Bíblia quer por Platão: o princípio da *inteligência ecossistémica*, segundo o qual a criação do mundo teve uma causa inteligente e bem intencionada, e o *princípio antrópico*, que afirma que este mundo foi criado pelo tipo de ser humano que aqui se encontra e que este ser humano foi criado por este mundo. Pelo contrário, o gnosticismo afirma que o demiurgo do mundo é ignorante, que o mundo é, por consequência, mau, e que o homem é superior ao mundo por possuir uma centelha do espírito do Pai distante e bom das gerações divinas. Evadir-se do cosmos será então o objectivo do gnóstico.

O gnosticismo utiliza a maior parte das vezes conceitos cristãos e o seu salvador chama-se na maior parte dos casos Jesus Cristo. Ele tem a função de revelar ao crente a existência da centelha de espírito presente na sua alma, gnose eterna que lhe permitirá regressar à sua origem hipercósmica. Jesus Cristo não tem, em geral, corpo físico (cristologia *doceta*) e logo, não pode realmente sofrer e morrer na cruz. As interpretações variam enormemente, mas em determinados casos é outro o crucificado (Simão de Cirene) e o verdadeiro salvador fica a rir-se à sombra da cruz. Este sorriso trocista de Cristo, segundo o demiurgo e seus acólitos, representa sem dúvida um traço que não se liga com os Evangelhos.

11.4 A maior parte dos escritos do Novo Testamento existiam já sob uma forma ou outra na época de *Márcio de Sinope* no Ponto-Euxino (ca. 80-155), o primeiro grande heresiarca que obrigava a Igreja cristã a definir a sua atitude em relação ao cânone das Escrituras, sua cristologia, etc. Márcio não é um gnóstico, mas somente um crítico racionalista da Bíblia. O deus do Antigo Testamento não corresponde aos critérios de omnipotência, omnisciência e de bondade que lhe atribuem. Por consequência, Márcio cria um dualismo radical entre um Deus bom e desconhecido, que vive no seu mundo (imaterial?) no terceiro céu; e um demiurgo que não é bom, mas inferior e justo, o Deus do Antigo Testamento, criador deste mundo, feito de matéria corrompida pelo diabo, e do homem. Não há comunicação entre estes dois mundos até ao momento em que o Deus bom concede ao mundo do demiurgo justo o dom gratuito de Cristo. Ainda que o corpo deste seja um fantasma enganador (variedade do docetismo dita *fantasmagoria*), o seu sofrimento e a sua morte têm a sua realidade, à qual corresponde o martírio voluntário e libertador do seguidor do marcionismo.

Ao contrário do gnosticismo, que na sua concepção de homem superior ao seu criador é de um optimismo único na história das ideias, o marcionismo é uma doutrina pessimista do mundo, dado que nega o princípio da inteligência ecossistémica, aceitando no entanto o princípio antrópico: o mundo é de qualidade inferior (e, neste sentido, «mau»), mas o homem não o transcende

minimamente. Ele não merece a salvação em virtude do seu parentesco com o Deus bom. A salvação é um dom gratuito e imerecido.

O marcionismo constituiu-se numa Igreja que, pela sua vocação de mártir, acabará por se estender pelo mundo romano cuja vocação foi, por uns tempos, a de oferecer o martírio. Um número considerável de marcionitas, campeões da ascese, sobreviveram até ao século V na campanha síria, onde Teodoreto de Ciro convertia oito aldeias à ortodoxia.

11.5 O maniqueísmo é a religião gnóstica mais influente, fundada por Mani (216-276), o profeta nascido numa comunidade baptista mesopotâmica e activo até ao seu martírio sob Bahram II. O maniqueísmo propaga-se no Ocidente até Roma, onde inicia as perseguições até ao século VI, e no Oriente até à China (694), tornando-se durante algum tempo religião de Estado no Império dos Turcos Uigures (763-840). Tal como os marcionitas, quando expulsos das cidades, os maniqueus refugiam-se no campo, sobretudo na Ásia Menor. Religião universalista fundada em revelações directas e escritas, o maniqueísmo traduz os seus escritos para todas as línguas, adoptando conceitos fundamentais das religiões locais como o zoroastrismo ou o budismo. Na realidade, ela não repousa minimamente num fundo religioso iraniano, como muitas vezes se pensou, mas elabora uma doutrina original a partir de sistemas gnósticos preexistentes. Caracteriza-se por um dualismo radical, a sua ideia particular do mundo como «mistura» de Trevas e Luz, o seu optimismo anticósmico e o seu severo ascetismo. A única inovação do maniqueísmo em relação aos sistemas gnósticos precedentes (que, aliás, não optam sempre contra o dualismo radical em favor do dualismo monárquico) é a atribuição do acto da criação do mundo a um demiurgo bom, chamado Espírito Vivo. O facto de o material de que o mundo é feito consistir nas carcaças dos príncipes das Trevas levou muitos estudiosos a concluir que o maniqueísmo é fortemente pessimista. O julgamento é, sem dúvida, falso dado que as carcaças estão misturadas com as porções de Luz engolidas pels criaturas tenebrosas. Por muito sofredora que ela seja nesta opressão da matéria, a Luz transparece no entanto em cada talo de erva. A experiência imediata que um maniqueu tem do mundo não é minimamente traumática. Não lhe falta seguramente a reverência ante a criação que faz falta a certos gnósticos. Esta parte da natureza que é uma epifania da Luz constitui para ele um mistério, objecto de contínua surpresa. O maniqueísmo estabelece uma linhagem de profetas que termina no próprio Mani e atribui a Jesus uma função cósmica.

11.6 O paulicianismo, que só passou a ser do nosso conhecimento após a obra tardia de um escritor bizantino do século IX, Pedro de Sicília, enviado em missão (869) pelo imperador Basílio I aos chefes de um estado pauliciano ameaçando que ele ia desaparecer proximamente (872), é uma forma

de marcionismo popular que se desenvolve sem tradição escrita num meio inicialmente refractário a todo o intelectualismo. Frequentemente confundidos pelos estudiosos modernos com os «paulianistas» adopcionistas arménios, no século IX os Paulicianos do Eufrates foram deportados em massa para a Trácia (hoje a Bulgária). Segundo Pedro de Sicília, a seita tinha sido fundada no século VII por um certo Constantino, originário de Mananali, uma cidade situada no Eufrates superior.

As consequências éticas do dualismo radical professado pelos paulicianos compreendem a recusa dos sacramentos, pela qual pretendem provavelmente exprimir o seu desprezo pelas instituições ortodoxas relaxadas.

11.7 Os bogomilos foram frequentemente, mas erradamente, associados aos paulicianos, por causa da sua origem búlgara. Na realidade, mesmo que partilhem com os paulicianos o desprezo pelos ortodoxos, os bogomilos não são de modo nenhum dualistas, dado que afirmam que Satã não é o criador, mas tão só o organizador (o «arquitecto») do mundo. Encontram-se neles antigas doutrinas cristãs que tinham sido ortodoxas na sua época, como o traducianismo (uma nova alma nasceu da copulação das almas dos pais), a concepção e nascimento auriculares de Jesus Cristo e de outros, como a fantasmagoria doceta, que, sem serem ortodoxos, gozam no entanto de uma venerável antiguidade. O bogomilismo não é uma recrudescência da gnose. Foi concebido pelos religiosos bizantinos ultra-conservadores, encratitas e vegetarianos.

O bogomilismo, surge na Bulgária no século X e estabelece-se muito cedo em Bizâncio, de onde irradia para o Ocidente. Atravessando talvez a Dalmácia, e seguramente a Itália, chega a França no começo do século XII e desaparece pouco depois (1167), quando os bispos franceses são convertidos por um enviado de Bizâncio a uma nova heresia que professa o dualismo radical. O catarismo bogomilo manter-se-á no Norte da Itália até ao século XV e fará de novo uma incursão ao Sul no século XIV, através de alguns recém convertidos do catarismo provençal, após a destruição dos Albigenses no século XIII.

11.8 Os cátaros são então os adeptos de duas doutrinas distintas com origem em Bizâncio. Uma é bogomila e a outra, a dos Albigenses do Sul, de 1167 até à queda de Montségur em 1244, é uma mistura de origenismo com um pouco de maniqueísmo, operado sem dúvida nos meios intelectuais ascéticos bizantinos. Na Itália do Norte, as diferenças doutrinais das duas Igrejas cátaras exprimem-se na polémica dos cátaros monárquicos (bogomilos) de Concorezzo na Lombardia, chamados «Búlgaros», com os cátaros radicais chamados «Albaneses», talvez «Albigenses».

Todos os documentos que possuímos sobre a doutrina dos cátaros radicais (entre os quais sete tratados originais em latim reunidos sob o título de *Liber de*

duobus principiis) provêm do catarismo italiano. Eles vêem no origenismo, professado nos séculos IV e V por ascetas e intelectuais, sobretudo no deserto egípcio, e condenado no século VI, a origem da parte mais importante das suas crenças, que compreendem a metensomatose (pré-existência da alma), a existência física dos anjos, a dupla criação e existência de corpos de ressurreição que não são os corpos, e a negação da omnipotência e do livre arbítrio de Deus.

No século XV, uma igreja bósnia herética, que existia desde o século XII, professa, ao que parece, o dualismo radical.

11.9 Bibliografia. Um comentário exaustivo das fontes e das doutrinas das religiões dualistas ocidentais foi apresentado no livro de I. P. Couliano, *les Gnoses d'Occident*, Paris, 1990.

12
Religião do EGIPTO

12.0 Apesar da nossa familiaridade superficial com a iconografia do Egipto antigo, a sua religião continua estranha e enigmática. A uma tal distância no tempo, a pluralidade afigura-se-nos como contraditória, e as estruturas múltiplas do panteão, as variantes dos mitos e dos deuses confundem-se e estão cheias de lacunas. Tudo é hoje posto em questão: a divindade do faraó, a realidade do além, a natureza precisa de entidades como o *ba* e o *ka*, geralmente traduzidas por «alma» e «espírito», etc. Por outro lado, a tradição religiosa egípcia é extremamente conservadora. Ela resiste a toda e qualquer mudança e possui os seus modelos de arquétipos de deuses e heróis. Ela é totalmente orientada para um além imutável na sua perfeição, o qual inúmeras gerações de investigadores tentaram decifrar.

12.1 Período arcaico. O estilo único da iconografia egípcia, assim como a escrita hieroglífica, aparecem ao mesmo tempo que a primeira dinastia dos faraós e a unificação dos vales setentrional e meridional do Nilo por volta de 3000 a. C. Antes disso, os habitantes da Mesopotâmia tinham estendido a sua influência na região, interrompendo a sua monotonia com construções de tijolo seco ao sol e pelos seus objectos de fabricação oriental como os sinetes cilíndricos. Mais cedo ainda, as populações pré-históricas da região enterravam os seus mortos virados a ocidente, enchendo os seus túmulos de bens para o além.

O princípio da história egípcia é o começo da realeza, presente pela primeira vez numa paleta de Narmer onde o rei aparece com as coroas do alto e baixo Egipto. Originalmente, os reis identificavam-se com Horus, uma segunda dinastia com Seth, ou então com ambos. Na mitologia, Horus e Seth tinham

disputado a realeza. O estatuto supra-humano do rei surgiu muito cedo e revelava-se como um instrumento político duradouro e eficaz. Ménés, como chamaram mais tarde ao primeiro rei e unificador do Egipto, fundou segundo a tradição a capital Mênfis. Os reis das primeiras dinastias (o Antigo Reino) mandaram construir as pirâmides e os maiores complexos funerários, cujas inscrições e encantamentos incluem as suas primeiras teologias.

12.2 Cosmogonias e teologias. Uma cosmogonia do Antigo Reino põe-nos em presença de Rê/Atum que cria Shu (Ar) e Tefnut (Humidade), que produzem Geb (Terra) e Nut (Céu). Por sua vez, estes dão origem a Osíris e Seth, a Ísis e Néftis. O rei justo da Terra, Osíris, foi morto pelo seu irmão Seth. Ísis consegue engravidar pela altura da morte de Osíris dando-lhe Horus, o filho que vingará Osíris e com o qual o faró se identifica.

Tal como na Mesopotâmia (⇔ 23), cada templo das grandes cidades, as sedes do poder, criava a sua própria cosmogonia com o deus local no topo da hierarquia. O ovo do qual o criador tinha saído provinha do lago Hermópolis. Ele tinha emergido do caos aquático expresso por quatro seres: Ocultação, Trevas, Estado Amorfo, Abismo Aquoso. Em Heliópolis, das águas tinha surgido uma colina primordial de areia, ainda visível lá onde o mundo tinha começado. Quanto aos actos cosmogónicos, os mais vulgares, como a masturbação e expectoração do deus criador, eram muito prezados, mas teorias mais refinadas impuseram-se nos principais centros religiosos. É deste modo que, numa tradição mais tardia, Ptah concebe Atum no seu coração e o cria pronunciando o seu nome. Este mito fazia Ptah superior a Atum, e, do mesmo modo, Rê era superior a Atum por causa da posição anterior na cosmogonia.

O mundo segundo os Egípcios era plano e sustentava o céu cuja forma de taça virada era por vezes a parte de baixo da vaca Hathor ou a parte da frente da deusa Nut que todas as noites engolia o sol. Muitos dos deuses têm formas animalescas, o que não implica a adoração de animais, mas talvez o reconhecimento de uma alterabilidade essencial e mais profunda ou uma inteligência de qualidades arquetípicas das coisas vivas. A natureza proteiforme dos deuses egípcios é enigmática. São eles que criam os seres humanos, produzidos pela palavra de Ptah ou feitos na roda do oleiro. O espírito preserva-se tanto quanto o seu suporte físico. Esta preocupção com a subsistência leva a que qualquer inumação feita segundo os ritos seja preferível à existência terrestre, mesmo se confortável. Os túmulos são mais importantes do que as casas mais sumptuosas e é impensável economizar em detrimento dos preparativos funerários.

12.3 O primeiro período intermédio. Por volta de 2200 a. C., a crise política e a guerra civil dividiram o Egipto durante cento e cinquenta anos. As obras literárias deste período testemunham uma crescente individualização e

«democratização» da vida religiosa perante a anarquia social reinante. As câmaras mortuárias dos antigos túmulos reais encontram-se nas sepulturas daqueles que as podem pagar. Os textos chamados *Canções de harpistas* recomendam viver no presente. Um futuro incerto ameaça o país, onde os túmulos serão pilhados e os inocentes perseguidos. Tudo é posto em questão: o eu, o além, os deuses, o faraó. Obras proféticas como as *Advertências de Ipuwer* apresentam-nos um velho sábio que injuria copiosamente as mentiras e a violência do rei e do seu reino. *A Instrução para Merikaré* deplora as vicissitudes da existência, exultando simultaneamente os valores morais tradicionais do Egipto, a justiça e a generosidade, especialmente para com os pobres. Uma peça particularmente interessante é a *Disputa de um homem fatigado com o seu Ba*, em que um homem desesperado com a maldade no mundo defende o suicídio perante a sua alma, que o encoraja, pelo contrário, a prosseguir com a sua vida e a gozá-la. A alma, enquanto garantia da vida futura, promete ao homem não o deixar, mas a perspectiva do além não parece apresentar mais atractivos do que esta existência imperfeita. As queixas amargas contra o crescente caos social – os filhos que se voltam contra seus pais e os súbditos contra o seu rei – são estereótipos literários deste período, que continuarão a existir por alguns séculos.

12.4 A prática religiosa. Tal como na Mesopotâmia (⇔ 23), os deuses tinham as suas capitais cujos templos eram as suas casas. Em geral, o interior dos templos era reservado aos sacerdotes em estado de pureza ritual. As equipas de sacerdotes, de cabeça rapada, tinham a seu cargo muitas tarefas: a lavagem das estátuas, a oferta dos alimentos e bebidas, a instalação da presença divina nas estátuas, o transporte das estátuas em procissões oraculares, etc. No templo de Ámon em Tebas, cujo pessoal era constituído por algumas dezenas de milhar de pessoas, havia cerca de cento e vinte e cinco postos distintos. A função principal das estátuas, nas quais o deus era suposto estar, era a de proporcionar oráculos directos. Instaladas nas suas cabines opacas no centro de barcos de dimensões variáveis (muito grandes e pesados no caso de deuses poderosos), as estátuas saíam em procissão pela mão dos sacerdotes. A multidão juntava-se frequentemente aos carregadores, dado que transportar um deus era uma honra. Interrogado a propósito de uma qualquer querela, o deus funcionava frequentemente como um juiz entre as duas partes; mas se uma delas não se encontrava satisfeita, podia, então, remeter a questão para outro deus. O oráculo era realizado por uma operação assaz estranha: se a resposta era «sim», então era suposto o deus fazer peso na proa do barco, forçando os carregadores a ajoelhar-se, ou fazendo-os avançar; se a resposta era «não», ele fazia-os recuar. Mas por vezes apresentavam-se ao deus oráculos inscritos com «sim» e «não», entre os quais ele era chamado a escolher. A intervenção dos sacerdotes nas operações divinas era mais marcada no caso dos oráculos medicinais. No

santuário de Deir el-Bahari em Luxor, a voz do deus Amenófis ditava a cada paciente a receita para a cura. Era um sacerdote escondido no santuário que falava por uma abertura secreta na abóbada. Quando algum curioso abria a porta, o sacerdote tinha tempo de desaparecer. Os sacerdotes de Karanis em Fayyum tinham métodos mais subtis. Escondidos atrás das grandes estátuas dos deuses, enfiados no seu interior, faziam-nos falar através de canudos.

Um templo podia dispor de um scriptorium e de bibliotecas especiais onde os rolos podiam ser preservados durante gerações. O lugar do sumo-sacerdote ou suma-sacerdotisa era politicamente importante; o rei dava-o aos seus filhos ou a um amigo poderoso. Os templos, tal como os cidadãos ricos, detinham propriedades no vale do Nilo, marcando assim o seu peso na estabilidade e unidade do país.

As pessoas em geral, esperavam obter justiça, tanto na sociedade como no universo. O faraó era a incarnção de *maat*, ordem e verdade. A literatura da sapiência egípcia, as colecções de aforismos morais como a *Sagesse de Ptahlotep* da V dinastia e a *Sagesse de Amenemope* do Novo Reino, lembram no seu espírito os *Provérbios* do Antigo Testamento, cuja mensagem é por vezes semelhante. Os inúmeros amuletos protectores, propiciatórios e curativos – escaravelhos e figurinhas – testemunham uma importante série de crenças populares. A magia era suposta ter sido transmitida aos homens pelos deuses a fim de lhes permitir defender-se contra a adversidade do acaso. Sortilégios inscritos em papiros ou óstraco eram usados tanto no templo como fora dele. Os nomes e sons que continham destinavam-se aos deuses, invocando a sua ajuda. Em última instância, os deuses eram manipuláveis pela magia.

Na religião popular, Osíris, vencedor da morte e juiz dos trespassados, tinha um lugar especial. Ele simbolizava o renascimento e todos procuravam o seu conselho. Abido, lugar tradicional da sua sepultura, era o sítio mais importante de peregrinação ao Egipto. Centros culturais como este alimentavam um comércio activo de oferendas e figurinhas votivas, petições inscritas em estelas, bens consumíveis. As principais festas eram associadas ao transporte dos deuses, invisíveis no centro dos seus barcos cerimoniais, ao som da música e no meio das danças. A popular festa de Min era um festival sazonal da colheita, incluida no culto real. Um touro branco sagrado participava neste evento.

12.5 A reforma de Akhenaton. No século XIV a. C., após a expulsão dos Hicsos, seguida de um período de conquistas a leste e de diplomacia internacional, o jovem rei Amenófis IV empreende uma reforma política e religiosa radical, transformando Áton, o disco solar, em divindade suprema do panteão egípcio. Ele mudou o seu próprio nome de «Ámon-está-satisfeito» (Amenófis) para «Aquele que agrada a Áton» (Akhenaton), mandou transferir a capital de Tebas para Akhenaton (Tell al-Amarna) e mandou retirar de todas as inscrições o nome de Ámon. Este movimento foi chamado henoteísmo,

monolatria e mesmo monoteísmo. De qualquer modo, o seu peso político é considerável: os poderosos sacerdotes e oficiais dos templos de Ámon eram destituídos dos seus inúmeros privilégios. Os novos templos de Áton não tinham tecto. Um novo estilo de arte naturalista associou-se à revolução de Akhenaton. O disco solar era representado com os seus raios com as pontas em forma de mãos, por vezes oferecendo a cruz *ankh* aos presentes. O rei colocava-se a ele próprio numa posição de intermediário entre a humanidade e Áton, fonte única de vida.

Após a morte de Akhenaton, a sua mulher Nefertiti reinou provavelmente por um breve período sob o nome de Smenkhare. Os poderosos sacerdotes de Ámon apoderaram-se do seu filho Tutankhaton, integrando-o no culto de Ámon e mudando o seu nome para Tutankhamon. Depois do fim da dinastia, que era a XVIII, o movimento de Áton foi considerado uma execrável heresia.

12.6 A morte: viagem e memória. Na origem, o além parece ter sido colocado no céu e associado ao Oeste. Nós sabemos quão importante era a tarefa de preservar o morto pela mumificação e todo um arsenal de objectos e procedimentos como túmulo com porta falsa, as estátuas e figurinhas do duplo (*ka*) nas quais o espírito se refugia, a cabeça onde o espírito se pode instalar graças à cerimónia de animação ou «abertura da boca», as oferendas de alimento e de mobiliário, as estatuetas de servos ou soldados, etc. Poderosas maldições mantinham à distância os ladrões de túmulos. Os transeuntes eram chamados a fazer oferendas, reais ou simbólicas, aos defuntos, afim de os revitalizarem. A viagem para a morte era de uma importância capital. Os encantamentos colocados no túmulo eram supostos assegurarem uma passagem fácil para o além.

Os primeiros encantamentos, os textos das pirâmides, consistiam em cerca de 760 inscrições encontradas nos antigos túmulos reais a partir de Unas, o último rei da V dinastia (XXIV século a. C.). Nos textos das pirâmides, assistimos aos rituais de inumação do rei e à sua própria ascensão que culmina quando o deus solar recebe o rei para a eternidade, segundo a teologia do templo de Rê em Heliópolis. O rei, imortal devido à sua divindade, levanta voo sob a forma de um pássaro, escaravelho ou gafanhoto em direcção ao Campo das Oferendas situado a este no céu. Faltava-lhe purificar-se para ser transportado para a outra margem de um lago. Para chegar ao nível seguinte, faltava-lhe responder por fórmulas mágicas a um interrogatório de iniciação. Comparável ele próprio ao imortal Osíris, o rei não tinha de enfrentar Osíris, o juiz. Finalmente, era instalado num trono celeste, no lugar do deus solar, a fim de reinar sobre o seu povo para toda a eternidade.

Os textos dos sarcófagos, originários do século IX até à XIII dinastia (do século XXII ao século XVII a. C.), reinterpretam os dados dos antigos textos das pirâmides. Estão inscritos no interior dos sarcófagos de madeira. Osíris e o julgamento dos mortos ocupam aí um lugar central. Após a VI dinastia, a

descentralização política e o aparecimento de potências locais cobiçam os grandes túmulos ao alcance das famílias nobres e ricas. Encontram-se também aí os mesmos temas que os textos das pirâmides reservavam à apoteose do rei, mas sob uma forma popular.

Uma terceira fase no desenvolvimento da literatura funerária é representada pelo texto comummente chamado *Livro dos Mortos*. Da XVIII dinastia (século XVI a. C.) até ao período romano, este livro era colocado no caixão mortuário. Ele fornecia ao morto, na sua viagem e julgamento, encantamentos retirados na maior parte dos textos dos sarcófagos, com algumas reinterpretações. O seu conteúdo mágico é agora claro: era suposto moderarem os deuses.

12.7 Bibliografia. Eliade, *H* 1, 25-33; L. H. Lesko, *Egyptian Religion: An Overview*, in *ER* 5, 37-54; D. B. Redford, *The Literature*, in *ER* 5, 54-65.

Texto por J. B. Pritchard *et al.*, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1967 (ANET); L. Speelers, *Textes des cercueils du Moyen Empire égyptien*, Bruxelles, 1947; Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*, 3 vols., Berkeley, 1973-1980; Paul Barguet, *le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris, 1967.

Como obra de referência, poder-se-á sempre consultar Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlim, 1952.

Obras históricas sobre a religião egípcia: Jacques Vandier, *la Religion égyptienne*, Paris, 1949; Siegfried Morenz, *la Religion égyptienne*, Paris, 1962; Serge Sauneron, *les Prêtres de l'Ancienne Egypte*, Paris, 1957.

13
Religião dos ESLAVOS E BÁLTICOS

13.0 Os Eslavos fazem a sua entrada na história europeia pelo ano 800 a. C., mas a sua expansão só se iniciou mil e quatrocentos anos mais tarde, quando a língua indo-europeia proto-eslava se divide em três ramos (do Ocidente, do Sul e do Oriente). No século X, os Eslavos ocupam uma zona que vai da Rússia à Grécia e do Elba ao Volga. O eslavo ocidental dará origem ao polaco, ao checo, ao eslovaco e ao vêndico (desaparecido); o eslavo meridional, ao esloveno, ao servo-croata, ao macedónio e ao búlgaro; o eslavo oriental, ao russo e ao ucraniano. Os Eslavos são cristianizados nos séculos VIII e IX.

13.1 As fontes escritas sobre a religião eslava não são anteriores ao século VI d. C. (Procópio de Cesareia). Entre elas, as mais importantes são a *Crónica de Kiev* (séc. XII) sobre a cristianização da Rússia (988) sob Vladimir I e as crónicas das campanhas antipagãs dos discípulos Otto de Bamberg (século XII; escritas por Ebbo, Herbord e um monge anónimo de Priefling), Thietmar de Merseburg e Gérard de Oldenburg (Helmund de Bosau), sobre os Eslavos Ocidentais. As únicas fontes directas são arqueológicas e consistem em alguns templos e estátuas. Enfim, o folclore eslavo conserva a memória de certos deuses pré-cristãos.

13.2 A Crónica de Kiev cita sete deuses dos Eslavos do Leste (Perun, Volos, Khors, Dazhbog, Stribog, Simarglu e Mokosh), que recebiam sacrifícios. Marija Gimbutas crê que Khors, Dazhbog e Stribog são faces de uma divindade solar que ela chama Deus Branco (Belobog); no caso dos Eslavos Ocidentais, este deus, o que se opõe a Veles, o deus infernal, recebe os nomes de Iarovit, Porovit e Sventovit. Na *Chronica slavorum*, Helmond fala de um deus celeste, pai dos

deuses, que não se ocupa do governo do mundo. Esta função cabe a Perun, deus do Trovão, cujo nome provém de *per-*, «bater»; em polaco *piorun* significa «raio». Para os Bálticos (Lituanos), o deus da Tempestade Perkunas tem um nome que deriva da palavra indo-europeia para «carvalho», árvore frequentemente consagrada às divindades celestes. É provável que, sob o nome de Perun, a dinastia Rurikide de Kiev, que era de origem escandinava, prestasse homenagem ao deus germânico Tor, cuja mãe é Fiorgynn (de «carvalho») na mitologia norueguesa. Após a cristianização da Rússia, a mitologia de Perun foi substituir a do santo Elias dito *gromovnik* («o tonitruante»), cuja festa é celebrada a 20 de Julho pelas cerimónias de penitência. Enquanto dono da chuva, Elias era evidentemente tido como responsável pelas colheitas.

Entre os seres sobrenaturais machos, devem incluir-se os inúmeros espíritos domésticos, chamados familiarmente *ded* ou *dedushka*, «(pequeno) avô», os espíritos da floresta (Leshiis) e os antepassados. Mas a maior parte dos seres sobrenaturais dos Eslavos são femininos: Mat' Syra Zemlia (Mãe Terra Húmida), Mokysha (cf. Mokosh na lista do século XII), a Parca associada a outros seres femininos que detêm os segredos do destino humano, a Baba Yaga fria, feia e mortal, Ved'ma a feiticeira, as ninfas das águas (*villas*) e das árvores (*rusalkas*), etc.

13.3 Os Bálticos entram na história europeia a meio do II milénio a. C., mas as fontes escritas que lhes dizem respeito são pouco reveladoras até ao século X d. C., quando os Germanos e os Dinamarqueses iniciam a ocupação dos seus territórios. No decurso desta conquista, que será conseguida no século XIV pela cristianização dos Bálticos, um povo báltico (os Velhos Prussianos ou Prutenas) será completamente assimilado, enquanto dois outros (os Lituanos e os Letões) conservarão a sua identidade.

13.3.1 Tal como o panteão dos Eslavos, o dos Bálticos tem três divindades principais: um deus celeste inactivo (lit. *Dievas*, lett. *Dievs*), um deus do trovão (lit. *Perkunas*, lett. *Perkuons*) e uma deusa solar, Saule, cuja função não corresponde aliás à do Plutão eslavo, Veles. Ao lado deles, há a Terra Mãe (lett. *Zemen mate*) e os inúmeros seres sobrenaturais femininos, chamados «Mães».

13.4 Bibliografia. Eliade, *H* 3, 249-51; M. Gimbutas, *Slavic Religion*, in *ER* 13, 353-61; H. Biezais, *Baltic Religion*, in *ER* 2, 49-55.

14
Religião dos GERMANOS

14.0 Os Germanos são um grupo de antigas tribos indo-europeias cuja presença é arqueologicamente comprovada no Norte da Europa por volta de 600 a. C. Na época, os seus vizinhos eram os Lapónios e os Fineses ao norte, os Baltas e as tribos iranianas dos Citas e dos Sarmatas a este, os Gauleses ao sul. No tempo das conquistas romanas (I século a. C.), eles criavam gado, praticavam a agricultura e a caça.

14.1 Fontes.

As fontes directas mais importantes da religião dos Germanos remontam ao tempo dos Vikings. O Eda poético em língua islandesa contém dez poemas sobre os deuses e dezoito poemas sobre os heróis. O Eda em prosa, obra do historiador islandês Snorri Sturlson (1179-1241), é um manual de poesia escáldica dividido em três partes, cujo prefácio, o *Gylfaginning*, é uma introdução à mitologia norueguesa. A primeira parte da história dos reis noruegueses de Snorri (*Heimskringla*), chamada *Ynglingasaga*, é consagrada à origem mítica da realeza nórdica.

14.2 Cosmogonia-cosmologia, teogonia-teologia.

14.2.1 *A cosmogonia* no *Gylfaginning* é apresentada a partir de três poemas édicos (*Vafthrúdhnismál, Grimnismál* e *Voluspá* ou «Profecia da Vidente»). No começo não havia mais do que um grande vazio chamado Ginnungagap. Antes da terra, foi o Niflheimr, o mundo da morte, chegando depois ao ser. Do grande poço Hvergelmir, onze rios fluíam; no Sul estendia-se o mundo incandescente

Múspell, pertencendo ao Gigante Negro Surtr. A água dos rios transformava-se em glaciar no contacto com Ginnungagap; e pela acção do fogo de Múspell sobre o gelo, apareceu um antropomórfico gigante, Ymir. Do suor da axila direita saiu um casal de gigantes, e as suas duas pernas deram à luz um filho.

Do gelo que derrete sai a vaca Audhumla, que alimenta Ymir de leite e se alimenta, por sua vez, do gelo salgado, dando assim origem a um outro ser, Búri, cujo filho Borr casa com Bestla, a filha do gigante Bolthorn. Deste casal nascem três filhos: Ódin, Vili e Vé. Os três irmãos divinos matam o gigante Ymir, cujo sangue afogou a raça dos gigantes, menos Bergelmir e os seus. Os deuses transportam o corpo de Ymir para o meio de Ginnungagap, onde a sua carne forma a terra, o seu sangue as águas, o seu crânio o céu, os seus ossos as montanhas, os seus cabelos as árvores, etc. Os astros, cujo movimento é controlado pelos deuses, são faíscas que saltam de Múspell.

No meio da terra circular, rodeada por um grande oceano, os deuses fizeram uma cobertura a partir das sobrancelhas de Ymir, Midhgardhr, destinada a ser habitada pelos homens, que foram criados pouco depois. E logo que acabaram de construir Asgardhr, o local dos deuses, a criação ficou completa.

O casal humano primordial foi criado por Ódin a partir de duas árvores, Askr e Embla, encontradas na praia do oceano. Ele confiava-lhes a sua vida, enquanto Hoenir lhes dava a sensibilidade e Lòdhurr a forma humana e a palavra.

14.2.2 O mundo está na sombra da árvore cósmica Yggdrasill, *axis mundi* que sustenta as abóbadas celestes. Segundo os Escandinavos Ocidentais, Yggdrasill é um freixo no qual se reúne todos os dias o conselho dos deuses. Yggdrasill tem três raízes que penetram nos três mundos: o dos mortos (Hel), o dos gigantes de gelo, e o dos homens. Várias fontes brotam no seu pé (ainda que originalmente elas não fossem mais do que uma): Urdhr, fonte do destino, Mímir, fonte do conhecimento, e Hvergelmir, fonte dos rios terrestres. Da cortiça da árvore sai o líquido vivificante *aurr*.

14.2.3 *Teologia*. Os deuses dividem-se em duas classes: os Ases e os Vanes. Asgardhr é a cidade dos Asos, sendo os mais importantes Ódin e Tor. No começo dos tempos, os Ases travam uma longa batalha contra os Vanes, que acaba com uma troca de reféns: o Vane Njordhr e o seu filho Frei instalam-se com os Ases, enquanto Mimir e Hoenir vão viver com os Vanes. Na guerra, o papel da deusa Vane Freia não é claro, mas é provável que ela tenha implantado a cobiça da qual os Ases não poderão jamais livrar-se. Ela ensina a Ódin as artes mágicas *(seidhr)*.

14.2.4 Já com Júlio César e sobretudo Tácito (*Germania*) obtemos informações importantes sobre os deuses germanos. Tácito compara o deus Ódin-Wôdhan a Mercúrio, interpretação ainda corrente no século IV, quando o dia de Mercúrio (quarta-feira) será conhecido entre os Germanos como «dia de Wôdhan» (inglês *Wednesday*, norueguês *woensdag*, etc). Oferecem-se a este «deus que reina sobre todas as coisas» (*regnator omnium deus*) sacrifícios humanos. Outras divindades são identificadas com Marte e Hércules ou Júpiter, deus do Trovão. Tácito menciona também uma deusa misteriosa, equivalente de Nerthus, e o culto dos dois gémeos divinos, equivalentes de Castor e Pólux.

Do tempo dos Vikings, Ódin é o deus soberano, mas é Tor que, neste culto, recebe a maior parte das honras.

14.3 Escatologia.

14.3.1 *O fim do mundo* está ligado à actividade de um personagem de primeira importância na mitologia germânica, o gigante Loki, que se liga entretanto a toda a vida dos Ases. Filho da gigante Laufey, acasala com a gigante Angrbodha, dando origem ao lobo Fenrir e à serpente Midhard que envolve o universo – seres ameaçadores e destrutivos. Loki pode ser descrito como o personagem das mitologias do mundo inteiro chamado Trickster, um ser mais antigo do que os deuses, divertido e frequentemente maldoso, por vezes bissexual ou transexual e também impertinente e ridículo. No seu papel feminino, Loki nasce do cavalo com oito patas Sleipnir, que nasceu do garanhão Svadhilfari dando à luz toda uma raça de seres *flagdh*. No Eda em verso, Loki não manifesta qualquer inclinação para a maldade. Só o poema tardio *Lokasenna* lhe atribui um grande número de más acções.

14.3.2 Uma das más acções, que tem uma relação directa com o fim do mundo, é *o assassínio de Baldr*, o filho maravilhoso de Ódin, que tem sonhos premonitórios sobre a proximidade da sua morte. A sua mãe Frigg pede a todas as coisas do mundo que jurem não fazer mal a Baldr, mas esquece o rebento do visco. Com ciúmes de Baldr, Loki disfarça-se de velhinha e obtém de Frigg este segredo, após o que arma o irmão cego de Baldr, Hodhr, com o rebento de visco, conduzindo-o até Baldr, para que ele lho atire em sinal de alegria. Baldr morre com o impacto, mas a deusa Hel aceita soltá-lo se tudo o que há no mundo o chorar. E tudo, até as pedras, chora o seu desaparecimento, à excepção do gigante Thokk, que não é senão Loki disfarçado. Não tendo sido cumprida a condição, Hel retém Baldr.

Em punição do assassínio de Baldr, os deuses prenderão Loki a uma pedra com as entranhas dos seus próprios filhos. Por cima dele está uma serpente cujo veneno escorre para a cabeça de Loki, provocando-lhe mil tormentos. Mas ele escapará deste local de tortura pouco antes do fim do mundo.

14.3.3 *O Ragnarok* («destino dos deuses») ou o fim do mundo não é um processo de curta duração. A destruição faz já parte da própria árvore Yggdrasill, cuja folhagem é devorada por um veado, a casca apodrece e a raiz é objecto da gula da serpente Nidhhoggr. Após um início idílico, os deuses tra-

vam entre si uma guerra sem tréguas, no decurso da qual a cobiça se insinua em Asgardhr. O penúltimo acto da tragédia é o assassínio de Baldr. O último é o desencadear de todas as forças aterrorizadoras que os Ases tinham dominado temporariamente: Loki e os seus descendentes, o lobo Fenrir e a Grande Serpente cósmica. Precedidos de sinais precursores assustadores, as forças de destruição descarregam sobre Asgardhr, com Loki à cabeça dos gigantes indomáveis e Surtr, senhor de Múspell, à cabeça dos demónios de fogo que incendiarão o cosmos. Os Ases e seus adversários destroem-se uns aos outros: o lobo Fenrir mata Ódin, Vidharr filho de Ódin mata Fenrir, Tor e a Grande Serpente matam-se um ao outro, Frei é morto por Surtr, todas as luzes celestes se apagam e a terra é coberta pelo mar. Ela não voltará à superfície, domínio do bom e inocente Baldr e de uma raça humana sem pecado que viverá sob uma cúpula de ouro.

14.4 Xamanismo e iniciações guerreiras.

14.4.1 A existência de aspectos xamânicos (⇔31) foi notada em Ódin, o Ase soberano, detentor do poder mágico *seidhr*. Como os xamãs, Ódin possui um cavalo miraculoso (Sleipnir), de oito patas e dois corvos omniscientes; ele pode mudar de forma, entreter-se com os mortos, etc.

14.4.2 *O Berserkr*. Ódin é também deus da Guerra e os seus guerreiros têm uma espécie de privilégio: depois da morte, eles vão até ao palácio celeste Valholl, e não para junto de Hel, a deusa dos Infernos. Com efeito, a morte do guerreiro equivale a uma experiência religiosa suprema, de natureza extática.

O guerreiro alcança o estado de *berserkr* (lit. : «À pele de urso»), que é uma mistura de furor assassino e invulnerabilidade, imitando o comportamento de um carnívoro; em primeiro lugar o lobo.

14.4.3 Na sociedade dos Germanos, Ódin é o deus dos *jarls* (nobres) e não goza de popularidade junto dos *karls* (homens livres), cujo deus é Tor. Os bandos armados de Ódin aterrorizam as cidades. Para além disso, o deus requer sacrifício de vítimas humanas, que são suspensas nas árvores, talvez em memória do facto de o próprio Ódin ter permanecido suspenso durante nove meses da árvore Yggdrasill, ferido por uma lança, tendo assim obtido a sabedoria mágica dos caracteres e o dom precioso da poesia.

14.5 *Bibliografia*. Eliade, *H* 1, 173-77; E. C. Polomé, *Germanic Religion*, in *ER* 5, 520-536.

Fontes traduzidas por F. Wagner, *les Poèmes héroïques de l'Edda*, Paris, 1929, e *les Poèmes mythologiques de l'Edda*, Liège, 1936. Sobre Loki, ver Georges Dumézil, *Loki*, Paris, 1986.

15
Religiões da GRÉCIA

15.1 Religião minoana. A civilização cretense do segundo milénio a. C. toma o nome do rei lendário Minos, que mandou construir o famoso labirinto. Se este não é o grande palácio de Cnossos, decorado com machados duplos (*labrys*), é provavelmente a imagem deformada das antigas grutas e santuários do pós-neolítico. A civilização cretense era caracterizada pelos seus vastos complexos de palácios, a sua arte celebrando a natureza e as suas duas formas de escrita, uma hieroglífica derivando da língua indo-europeia luviana da Anatólia Ocidental, a outra vinda da Fenícia, como a língua que forma um código, o Linear A, que parece ter uma origem semítica. Em declínio após a explosão da ilha vulcânica de Théra (Santorin), a cultura minoana foi em parte preservada e em parte substituída pela expansão da robusta civilização micénica (ca. século XV a. C.).

Os temas da religião minoana são exprimidos na iconografia: os frescos coloridos dos palácios, o metal decorado, os vasos e as figurinhas. Todas estas representações indicam que a principal divindade da ilha era uma Grande Deusa da natureza que se manifestava aos seus sacerdotes e adoradores, por vezes em companhia do seu frágil companheiro, um deus adolescente, provavelmente da categoria das divindades que morrem e regressam à vida. A deusa anda com uma saia em forma de sino, tem os seios nus e os braços levantados. Entre os seus atributos figuram as serpentes e as panteras. Ela é mestre dos animais, mas também das montanhas e mares, da agricultura e da guerra, rainha dos vivos e dos mortos. Os símbolos principais da sacralidade minoana são o duplo machado da deusa e os cornos estilizados do touro («cornos de consagração»), ambos originários da Anatólia. A pomba e o touro designam respectivamente a deusa e o deus.

O culto minoano consistia nos sacrifícios e oferendas nas grutas (Kamares, Psychro, etc.) e nos cumes das montanhas (por exemplo, o Túmulo de Zeus, característico do deus morrendo em Creta), nos santuários rurais construídos em redor das árvores sagradas ou em divisões especiais dos palácios. As escavações arqueológicas de Arthur Evans e de outros descobriram traços de sacrifícios de touros e outros animais mais pequenos, de oferendas queimadas e de libações. Ofereciam-se à deusa figurinhas votivas, armas e santuários em miniatura. Rituais no cume das montanhas, procissões e acrobacias por cima dos cornos de um touro faziam parte da vida religiosa cretense.

15.2 A religião minoana é a de um povo que fala grego e que faz triunfar a divindade celeste masculina, indo-europeia, sobre a antiga deusa de Creta, a *potnia therōn* (mestre dos animais). Esta civilização marítima florescente, que se apropria da rica cidade anatólia de Tróia, envolve-se nos conflitos principescos até às conquistas dos «povos do mar» (séculos XII-IX a. C.), que marcam o seu completo declínio.

As inscrições em escrita dita Linear B revelaram a existência de panteões locais, com divindades tais como Posídon, Zeus, Hera, Artemisa, Dioniso, Erina, etc., a maior parte conhecidas mais tarde na Grécia. As oferendas feitas a estes deuses são similares às da Grécia antiga, mesmo que seja muito provável que se praticassem sacrifícios humanos na época minoana como na época micénica.

15.3 A religião grega arcaica e clássica deixa transparecer, através de mitos e rituais, uma riqueza extraordinária. O mito é a base do ritual, e ambos são simultaneamente locais e gerais, dado que as variantes locais têm muito frequentemente correspondências noutros sítios. O mesmo se passa com os deuses: os seus atributos, lendas e mesmo os seus nomes variam segundo a região e o contexto cultural. Em Delfos, no seu oráculo Apolo é o Pítio, na sua ilha nativa ele é o Délio, na *Ilíada* ele é Febo que atira a sua flecha de longe. Os poemas homéricos são pan-helénicos no seu esforço deliberado para só mencionarem os atributos comuns dos deuses. A religião grega é de uma extraordinária complexidade e cobre várias dimensões. As pesquisas em termos de psicologia, de sociologia, história, arte e linguística revelam-nas uma a uma, encontrando por vezes a sua ressonância na interpretação moderna, permanecendo por vezes impenetráveis, obscuras e perturbantes.

15.3.1 *A religião civil*, que comporta um calendário sagrado e um sacerdócio nas diversas zonas da cidade, desenvolve-se entre os séculos XI e VIII a. C. Ela caracteriza-se pelo sacrifício e pelo consumo em comum da carne da vítima animal. O antinomismo órfico e pitagórico, que se manifesta no século VI, com o seu regime vegetariano e as suas outras abstenções, submete o sacrifício a uma crítica implacável. Os mistérios de Elêusis são uma instituição secreta que deve

assegurar uma espécie de imortalidade a todos os cidadãos da *polis* ateniense. Na época helenística, outras comunidades de mistérios, mais exclusivas (⇔ 24), serão o símbolo de uma época que acentua o individualismo e a interiorização do ritual.

15.3.2 Esta tendência individualizante estava já presente num estranho personagem, profeta e curandeiro, tecnicamente designado pelo termo composto de *iatromante* (de *iatros*, «curandeiro», e *manis*, «adivinho»), que se assemelha aos xamãs da Ásia Central (⇔ 31).

Entre os iatromantes gregos que não são simplesmente do domínio do mito, os mais importantes são Epiménides de Creta, Hermotimo de Clazómenas, Aristeu de Proconeso, Empédocles de Agrigento e Pitágoras de Samos. Eles são supostamente capazes de feitos que incluem a abstinência, a previsão, a taumaturgia, a ubiquidade, a anamnésia de vidas anteriores, a viagem extática e a translação no espaço. Toda uma tradição pitagórica e platónica continuará a inventar as proezas destes personagens semi-divinos e a imitá-los por métodos teúrgicos que serão devidamente codificados na época romana.

15.3.3 Esta tendência, que ia ao encontro da religião popular, manifesta-se igualmente na *filosofia*, capaz de eliminar a distância entre o humano e o divino e de socorrer a alma presa por Hades. F. M. Cornford vê nas iatromantes a fonte primeira de toda a filosofia. Walter Burkert crê que a filosofia assume mais importância a partir do aparecimento do livro, meio de comunicação entre um indivíduo pensante e outro. Ao antropomorfismo colorido dos deuses sucede o cepticismo dos pré-socráticos que se revê no racionalismo, a herança mais típica da Grécia. A descoberta da profunda religião de Platão é entretanto vista como um choque por aqueles que se deixam levar pelas armadilhas da sua dialéctica. O racionalismo grego não exclui a procura dos deuses ou da divindade, mas implica pelo contrário o reconhecimento e a sistematização das nossas relações com eles. Quando tem de enunciar uma verdade, que por definição é exterior ao processo dialéctico, Platão recorre ao mito. Um dos principais fundamentos que animam o seu pensamento é a hierarquia vertical do ser: nós somos seres inferiores, vivendo nas fendas da terra como vermes; já a superficie da Terra (a «Verdadeira Terra») é como um paraíso para nós, com todos os seres que se deslocam no ar da mesma forma que andamos sobre o mar. Esta visão esboçada no *Fédon* toma forma no *Górgias* (523 e s.), onde os habitantes da Verdadeira Terra vivem nas Ilhas dos Bem-aventurados envoltos pelo oceano do ar. Os grandes mitos escatológicos e cosmológicos de Platão (*Fédon, Fedra, Timeu*, o mito de Er na *República* X) não fazem mais do que prolongar as crenças relativas ao êxtase dos iatromantes. Apresentados um por um, os mitos platónicos descrevem-nos como uma alma individual caiu na prisão do corpo (*Crátilo* 400 b), como se pode libertar praticando a «vida filosófica» que consiste numa

separação sistemática dos desejos corporais, como a retribuição póstuma da alma é em função do tipo de vida que levámos na Terra. Tal como certos iatromantes, e provavelmente os puritanos órficos, Platão coloca a metensomatose (reencarnação da alma em vários corpos, ao contrário da metempsicose que seria animação por uma alma de vários corpos sucessivos) no centro do seu cenário religioso. Com efeito, a alma do filósofo formado terá a sorte de ser mandada para regiões superiores do cosmos, para contemplar as Ideias imortais durante alguns milhares de anos; após o que será de novo exposta ao contacto violento com o corpo. Se ela vence o corpo durante vários ciclos sucessivos, ficará em contacto permanente com as Ideias incorruptíveis. Mas se não resiste às pressões do corpo, acabará por renascer em condições cada vez mais desfavoráveis: no limite inferior da hierarquia humana estão as incarnações malignas, como o tirano, depois a incarnação em mulher (embora creia na igualdade política entre as mulheres e os homens, Platão crê também na sua inferioridade ontológica). Com Er de Panfília, Sócrates o narrador do *Fédon* e do *Fedra*, e Timeu de Locres, todos os recantos do outro mundo tornam-se-nos conhecidos, excepto as zonas inacessíveis dos deuses astrais, prelúdio ao mundo extraordinário das essências ideais. Respeitosos do silêncio de Platão sobre os mistérios dos astros, o platónico Plutarco de Queroneia (séculos I e II d. C.), criador ele mesmo de mitos que rivalizam com os do mestre, só descreverá em detalhe a função escatológica da Lua.

Na tradição platónica, a filosofia é uma religião e a religião uma filosofia. Só uma questão de acento indica se um ramo do platonismo se desenvolverá numa direcção mais abstracta ou acabará por se abrir ao culto e ao mistério. Num certo sentido, o cristianismo mantém os termos do dualismo platónico alma-corpo e uma escatologia platónica simplificada; no seu centro há o Logos platónico, compêndio do mundo das Ideias, que se fez homem para assumir os pecados da humanidade. As recentes tentativas com vista a desligar o cristianismo do seu quadro dualista platónico estão votadas ao fracasso. O purismo filosófico de Plotino dá lugar a correntes neoplatónicas que exaltarão a teurgia e a magia e que continuarão a existir num contexto cristão, tanto em Bizâncio com Michel Psellus como em Florença com a Academia platónica de Marsílio Ficino (1433--1499).

15.3.4 *A literatura* em geral dedica-se ao mito. Isso acaba por ser o caso das epopeias homéricas, orais na origem, mas passadas ao papel nos séculos VII e VI a. C. Homero, Hesíodo e os outros poetas acabam por ter um peso teológico incalculável. A Teogonia de Hesíodo mostra o nascimento das forças naturais e dos deuses do Caos primordial, da Terra, dos Tártaros e de Eros, os antigos Titãs seguidos da geração de Crono, que castra o seu pai Úrano (Céu), e de Zeus, que vence o seu pai Crono e o exila algures na Terra, na Sicília ou, segundo outras versões, numa ilha do Atlântico. É sempre Hesíodo que explica o declínio

da humanidade, a sua passagem da idade de ouro à de prata e à de bronze dos grandes heróis homéricos, e finalmente a idade actual do ferro. Outros poetas didácticos como Teógnis de Mégara, ou líricos como Safo, deram expressão aos novos desenvolvimentos da vida dos deuses.

O panteão grego foi definido como indo-europeu, mas recebeu a influência decisiva do Próximo-Oriente e da Anatólia. Zeus é um deus celeste indo--europeu, rei da geração olímpia, dotado de um poder fecundador sem limites. Os seus atributos são o raio e a águia. A sua mulher legítima, Hera, muitas vezes enganada, inflexível, ferozmente ciumenta e extremamente antipática, é o terrível árbitro dos matrimónios. Zeus tem muitos filhos, mas só um com Hera: Ares, que não é particularmente dotado. Atena, a sábia virgem, coberta pela sua armadura, saiu miraculosamente da cabeça de Zeus, sem a intervenção de um parceiro feminino. Ela ensina às mulheres as artes domésticas, aos homens as artes da guerra. Leto, da raça dos Titãs, concebeu a partir de Zeus os gémeos Artemisa e Apolo. Artemisa, mestre dos animais (*potnia theron*), é a virgem çaçadora que, em Brauron por exemplo, preside às iniciações da puberdade feminina. Por debaixo das aparências deste personagem frio e inflexível, esconde-se uma grande divindade feminina, provavelmente vinda de um substrato pré-indo-europeu. Apolo, deus resplandecente, mas distante, da lira e do arco, companheiro das Musas, esconde por debaixo da sua aparência racional os mais profundos segredos das faculdades proféticas, do êxtase visionário, da cura e das purificações. Maia, a ninfa, filha do gigante titânico Atlas, grávida de Zeus, dá à luz Hermes o mensageiro, cujo nome vem inscrito nas pedras fálicas (*hermai*) que delimitam as propriedades, deus psicopompo e Trickster. Deméter, irmã de Zeus, dá à luz Perséfona, rainha do Inferno; a tebana Sémele dá à luz Dioniso. Afrodite, deusa do Amor, Ishtar/Astarte oriental que chega à Grécia através de Chipre, é casada com Hefesto, o ferreiro coxo. Posídon e Hades são os irmãos de Zeus, presidindo respectivamente à esfera das águas e à do inferno subterrâneo.

15.3.5 Dioniso é um deus extraordinário. Apesar de ser filho de Zeus e da princesa tebana Sémele, é suposto ter vindo das regiões misteriosas da Trácia ou da Frígia. Uma vez que, apesar de autóctone, representa o Estranho em nós mesmos, as poderosas forças anti-sociais que desencadeiam o furor divino. Embriaguez causada pelo vinho, excessos sexuais, máscaras e teatro não são senão os sinais exteriores da loucura divina. Estes bandos de impudicas, mulheres possuídas, percorrem as montanhas em estado de hipnose retalhando com as suas próprias mãos os animais selvagens e ingerindo a sua carne crua. É deste modo que a lição de Dioniso vai completamente ao encontro das normas sociais.

15.3.6 *O orfismo* (ou melhor, o *orphikos bios*, o tipo de vida órfica) deve ser encarado como uma inversão semântica do dionisismo, submetendo-o a uma

mudança radical do seu sentido. Com efeito, o orfismo não se contenta em temperar os excessos do dionisismo, transforma-os em excessos de sentido contrário: é a abstenção que é norma, quer se trate da alimentação quer da vida sexual. O mito central do orfismo é fortemente dualista: a raça humana foi criada a partir das cinzas dos Titãs fulminados por Zeus, por terem matado e comido o filho Dioniso. Ela deve, portanto, expiar as consequências nefastas deste acontecimento primordial. O puritanismo órfico, que deve ter desempenhado um papel essencial na doutrina antissomática de Platão, é a expressão de uma visão da vida que está nos antípodas dos estados incontrolados do dionisismo.

15.3.7 Depois da morte, uma pessoa torna-se numa alma (*psyché*) que pode, então, perseguir os vivos. Um personagem extraordinário torna-se num *daimon*, mas esta não é a única origem dos *daimons* ou génios, como a voz que fala a Sócrates. E. R. Dodds observou que na *Odisseia* homérica, à medida que o papel de Zeus se torna mais limitado, o número de génios aumenta. Uma outra categoria de seres intermédios, cujo culto se pode encontrar em Micenas depois do século VIII a. C., é representada pelos heróis, Helena e Menelau. O túmulo de um personagem ilustre transforma-se em *heroon*, centro do culto e lugar de onde emana o poder dos heróis, cujas relíquias, mesmo se transferidas para outro local, são como talismãs para a comunidade que as possui. Os exemplos mais memoráveis deste culto das relíquias são a aquisição pelos Espartanos do esqueleto longo de sete côvados de Oreste e o retorno dos ossos de Teseu a Atenas. Édipo é um herói, pelo carácter extraordinário da sua vida e morte; o moribundo da história *Édipo em Colono* de Sófocles é procurado pelo valor talismânico do seu corpo, tal como os santos medievais eram procurados como relíquias potenciais. Outros heróis são fundadores de uma cidade ou antepassados de uma linhagem nobre; outros ainda, como Hércules, Helena ou Aquiles, eram semidivinos desde o seu nascimento. Constantemente perseguido por Hera, Hércules acabará por se tornar divino após a sua morte. O culto dos heróis incluía libações, sacrifícios e disputas atléticas que asseguravam a coesão da comunidade. Na época helenística, os heróis transformavam-se em seres celestes intermediários, como o atesta o tratado *Sobre os Mistérios do Egipto* do neoplatónico Jâmblico de Coelé-Síria.

15.4 **Os sacrifícios** divinos, segundo a *Teogonia* de Hesíodo, foram manipulados em Mécone pelo Titã-Trickster Prometeu, que ensinava aos homens a fazer com que Zeus escolhesse entre um amontoado com carne coberto pelo estômago de um animal e um outro contendo a carcaça coberta de gordura. Zeus escolhe o segundo amontoado, estabelecendo assim o protótipo do sacrifício (*Teogonia*, 556). O animal sacrificado era levado em procissão, por pessoas com grinaldas, até um altar onde era morto e esquartejado cerimonialmente. A gordura e os ossos eram queimados por intenção aos

deuses, enquanto a carne era cozida e depois fervida e distribuída pelos participantes. As inscrições em pedra registam as leis sagradas da divisão de tarefas e de distribuição da carne nos sacrifícios públicos, mencionando os títulos e funções dos oficiais. A adivinhação pela leitura das entranhas da vítima acontecia nessa ocasião; ela provinha da Mesopotâmia e não iria nunca atingir o grau de complexidade dos extirpamentos mesopotâmicos (⇔ 23.2). Os poemas homéricos e a literatura posterior indicam que outras formas de adivinhação estavam mais difundidas, como a interpretação dos sonhos, a observação dos pássaros e dos fenómenos meteorológicos, etc.

Os sacrifícios de ctonianos, segundo J.-P. Vernant, destinados às divindades, aos heróis, ou a contrariar as forças obscuras que ameaçavam o bem-estar da cidade, seguiam uma outra ordem. O altar era baixo e com um buraco para que o sangue corresse pelo chão. A cerimónia tinha lugar ao crepúsculo e não era seguida de uma refeição, dado que o animal era totalmente queimado. O sangue assegurava um diálogo com as forças ctonianas. Na *Odisseia* (livro XI), o sangue bebido pelos mortos restituía-lhes a consciência e a voz.

Os mortos eram em geral comemorados pelas refeições familiares em cima dos túmulos, aquando dos aniversários ou festas como a Genesia. Faziam-se-lhes libações e davam-se-lhes bolos de cereais e mel.

A profanação (*miasma*) que resultava de uma qualquer desordem – assassínio, doença, transgressão dos tabus, profanação de um santuário ou simplesmente inveja de um deus – necessitava uma reparação. Heróis que até então eram fontes de profanação transformavam-se, após terem recebido uma compensação ritual tranquilizadora, em fonte de protecção e felicidade. Por vezes empregava-se um «bode expiatório» (*pharmakos*), que podia ser um homem. Ele era expulso da cidade depois de ter sido espancado e acusado de todos os pecados.

15.5 **O calendário** festivo variava de uma cidade para outra, mas incluía um mesmo número de cerimónias gerais, como as do novo ano. Em Atenas, após meses de purificação ritual e de preparação, celebravam-se a meio do Verão as Panateneias. Uma procissão partia das portas da cidade e dirigia-se para a Acrópole para oferecer um vestido novo à estátua cultual de Atena Polias. Seguiam-se sacrifícios, corridas de cavalos e festas nocturnas.

Uma festa antiga e conhecida que durava três dias, chamada Antestéria, era consagrada a Dioniso na Primavera, enquanto o vinho novo fermentava. Toda a cidade a celebrava bebendo vinho misturado, ou mesmo organizando uma grande bebedeira. Durante a noite, a mulher de *archon basileus* era dada a Dioniso em núpcias rituais. Acreditava-se que os espíritos dos mortos estavam presentes na cidade até ao encerrar das festas, isto é, logo que eram apanhados.

Só as mulheres participavam nas Tesmofórias de Deméter. Elas acampavam em cabanas fora da cidade, sacrificando porcos e celebrando os mistérios da fertilidade ctoniana.

15.6 Mas os *mistérios* por excelência de Atenas e os mais ilustres do mundo antigo, eram celebrados em Elêusis em honra de Deméter e sua filha Perséfona (Cória) arrebatada por Hades, assim como em honra de Baco. O cântico homérico a Deméter mostra-nos uma parte do mito em que os participantes nos mistérios tinham sem dúvida presente no espírito, mas não explica o objectivo dos mistérios, cujo segredo ficará para sempre guardado.

Os iniciados purificavam-se pelo jejum e por um banho ritual de mar, segurando nos seus braços o porco que ia ser sacrificado para comemorar a descida de Cória a Hades. Uma procissão dirigia-se para Elêusis. Os participantes trocavam propósitos impudicos. Visitavam a cave de Plutão, a entrada de Hades. Os iniciados punham os seus véus, tal como antigamente Deméter o tinha feito em sinal de luto. Bebia-se um líquido à base de cevada. No interior do santuário, chamado *telesterion*, mais um teatro coberto do que um templo, o drama sagrado desenrolava-se, incluindo possivelmente uma cópula simbólica. Finalmente, o sacerdote mostrava aos participantes uma espiga de trigo. É provável que os mistérios eleusianos conferissem aos cidadãos de Atenas certas esperanças de imortalidade, que é impossível definir sem cair na demagogia.

15.7 A tipologia do santuário grego é complexa. Um lugar sagrado era chamado *temenos*. Rodeados geralmente por um muro, estes locais conservavam-se durante centenas de anos. O cristianismo preservou sem escrúpulos a santidade de muitos *temenoi*.

Um templo era a habitação de um deus, que aí era representado por uma estátua objecto de culto. No século V a. C., estas estátuas eram obras-primas feitas de marfim e ouro, com um centro em madeira. Nos santuários as escavações trazem em geral para a luz do dia muitas figurinhas votivas e oferendas de dinheiro. Os doadores mais ricos mandavam construir edifícios, estelas e estátuas.

Cada casa tinha um altar para os sacrifícios e culto dos antepassados. O século V teve tendência a reforçar o culto público na dependência do culto privado.

O oráculo era um santuário de um género particular, cujo exemplo mais famoso é o de Delfos, supostamente o *omphalos* ou cordão umbilical do mundo. Pítia, sacerdotisa de Apolo, estava sentada num tríptico do género daqueles que se usavam para ferver as carnes dos sacrifícios. Ela entrava num transe provocado talvez por agentes exteriores e dava respostas ambíguas às questões que lhe eram postas. Os sacerdotes do oráculo transformavam estes propósitos, que cobriam um vasto leque de assuntos, em versos difíceis de compreender. As funções do oráculo eram muitas. Ele era o garante das promessas e contratos, da libertação de escravos, do lugar de purificação ritual, do santuário, etc.

15.8 Bibliografia. Sobre a religião grega em geral, ver Ugo Bianchi, *La Religione greca*, Turim, 1975; Walter Burkert, *Griechische Religion der archäischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977. Sobre os iatromantes gregos, ver I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*, Paris, 1984. Sobre o mito e ritual gregos, ver J. -P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2 vols., Paris, 1965 e *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974; Marcel Detienne, l'invention de la mythologie, Paris, 1981. Sobre as festas áticas, ver Ludwig Deubner, *Attische Feste* (1932), reimpressão, Hildesheim, 1966. Sobre o sacrifício grego em geral, ver Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant (ed.), *la Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1980. Sobre Dioniso, ver Henri Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951. Sobre Orfeu, ver W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Londres, 1952.

16
Religião
HELENÍSTICA

16.0 O helenismo é a cultura que surge após a expansão territorial de Alexandre (362-331 a. C.), e se caracteriza pelo uso da língua grega e hegemonia do pensamento grego. No tempo, o helenismo situa-se sensivelmente entre a morte de Alexandre e o advento do cristianismo (⇔ 10), mas vários traços desta cultura, por vezes apelidada de helenístico-romana, subsistirão até ao fim do Império romano (476) e mesmo até mais tarde. É, pois, impossível fixar um fim preciso para o helenismo.

16.1 A religião da época recebeu a influência do pensamento de Aristóteles (384-322 a. C.), da síntese filosófica estóica (em cerca de 300 a. C.), e do desenvolvimento geral da ciência, produzindo uma vaga de misticismo astral que se manifestará no século III com o aparecimento da astrologia helenística. Esta caracteriza-se pela combinação de elementos divinatórios, retirados das religiões egípcia e mesopotâmica, com a astronomia grega.

O culto do rei adoptado por Alexandre e pela dinastia dos Ptolomeus do Egipto (323-30 a. C.) provém manifestamente do Oriente e transformar-se-á, na época romana, no culto ao imperador.

16.1.1 Uma tendência geral da época, que deve ter sido encorajada pelo dogma estóico da leveza da alma ígnea, é o desaparecimento dos lugares de punição infernais que tinham um papel importante na geografia religiosa platónica, com as suas cavernas nas entranhas da terra e seus terríveis rios, o Aqueronte, o Flégeton e o Cocito. É possível que o aluno de Platão, Heraclides do Ponto (nascido entre 388-373 a. C.), tenha já visto todos os episódios da escatologia individual como

tendo lugar no céu, mas é pouco provável que um pensador platónico tão tardio quanto Plutarco de Queroneia (ca. 45-125 d. C.) tenha renunciado totalmente ao Hades de Platão, situado no interior da Terra. Paralelamente, para Plutarco o Inferno é efectivamente imaginado no espaço sublunar. Uma tendência similar manifesta-se nas narrações visionárias judaicas (o *Henoch* etíope, os *Testamentos dos Doze Patriarcas*) e no filósofo judaico platónico Fílon de Alexandria (ca. 15 a. C.-50 d. C.). No século II uma doutrina que continuará a ser fundamental no platonismo, de Macróbio (ca. 400 a. C.) a Marsílio Ficino (1433-1499), tem já antecedentes no gnosticismo e hermetismo. Ela prevê a descida da alma individual ao mundo através das esferas planetárias e o seu regresso às estrelas pelo mesmo caminho. As visitas ao céu são frequentes nos primeiros séculos d. C., nas três grandes tradições da época: o platonismo, a religião judaica e o cristianismo.

16.1.2 *A astrologia* como sobreposição de dois sistemas – o sistema do movimento dos astros e o da existência terrestre – provém da Mesopotâmia e do Egipto, mas a síntese helenística, entre vários elementos orientais e a astronomia grega, é única. Atribuída ao deus egípcio Hermes-Thot, ela surge pelo fim do século III a. C. e ocupa-se com predições tanto universais (*geniká, thema mundi*) como individuais, relativas ao futuro ou à etiologia, aos testamentos e à posologia médica (*iatromathermatika*). A nova síntese astrológica que ainda se repercute hoje em dia (embora, depois, a Reforma tenha perdido o estatuto de ciência que ainda lhe era dado no Renascimento) está ligada ao nome de Cláudio Ptolomeu (ca. 100-178 d. C.). A astrologia helenística conquistou a Índia entre os séculos I e III d. C. e no século VI a Pérsia, onde vários tratados foram inicialmente traduzidos para palavi (persa) depois para árabe por Abū Ma'shar (Albumasar, 787-886).

16.1.3 *A magia* helenístico-romana inclui uma produção muito abundante de invocações, signos, encantações, amuletos, maldições, e cânticos, cujas fórmulas e receitas são conservadas nos manuais em grego e em egípcio demótico – os célebres «papiros mágicos». Histórias de magia abundam igualmente na literatura da época. O mais importante, ligado também a uma outra instituição típica do helenismo, os mistérios religiosos (⇔ 24), é o romance *as Metamorfoses* ou *O Burro de Oiro* do escritor africano latino Apuleio de Madaura (ca. 125-170 d. C.).

O estudo da magia helenística está só no início. Não existe uma sociologia das receitas mágicas. E no entanto dá-se conta pela frequência dos filtros do amor que o caso mais comum é o do homem que deseja assegurar a fidelidade da sua amante. São mais os homens do que as mulheres que recorrem ao mágico. Por vezes o cliente deseja desembaraçar-se de um inimigo ou prejudicar a sua saúde ou bens. Por vezes a invocação de um demónio auxiliar assegurará, a quem o possui, todo o tipo de faculdades sobrenaturais.

16.1.4 *Os taumaturgos*, sem serem uma criação do helenismo, subsistirão à época cristã, e alguns sábios viram no próprio Jesus um mágico. O milagre faz, naquela altura, parte do quotidiano. Não prometem os mágicos a invisibilidade, o dom das línguas, a trasladação instantânea no espaço? Não estão eles persuadidos de que é possível influenciar à distância não só os seres humanos, mas também os elementos da natureza? Não deverá ser pois surpreendente o facto de as pessoas acreditarem nas histórias mais incríveis. O retrato típico do «homem divino» helenístico é o de Apolónio de Tiana (século I d. C.), segundo Filóstrato (ca. 217). Apolónio, iniciado na antiga sabedoria pitagórica, é o rival dos Brâmanes e dos sacerdotes do Egipto.

Mais tarde, autores neoplatónicos como Porfírio (ca. 234-301/5) e Jâmblico (ca. 250-330) escreverão uma *Vida de Pitágoras* baseada nas tradições anteriores, fazendo o antigo filósofo o protótipo de todo o «homem divino» (*theios anēr*). A disciplina da *teurgia*, ilustrada pelos *Oráculos caldeus* compostos no século II d. C. por Juliano o Caldeu e seu filho Juliano o Teurgo e muito apreciada pelos neoplatónicos, de Porfírio a Miguel Psellos (século XI), ensina como invocar os deuses e tirar daí partido. Antes de se converter ao cristianismo e tornar-se bispo, o neoplatónico Sinésio de Cirene (ca. 370-414) elaboraria um tratado *Sobre os sonhos* onde indicava no sonho o melhor terreno para encontrar os deuses. Mesmo na filosofia de Plotino (205-270), o fundador do neoplatonismo, o objectivo supremo da existência é a união extática com o Intelecto universal; os seus discípulos acabarão por multiplicar os seres intermediários e os encontros com os númidas.

16.1.5 *A alquimia* é também uma disciplina helenística, que culmina nos séculos III-IV d. C. com os escritos de Zózimo e seus comentadores. Os cenários da alquimia enquadram-se perfeitamente no contexto religioso helenístico, que dá um lugar de destaque à iniciação e mudança de estado que se segue, a «transmutação» qualitativa do indivíduo.

16.1.6 O hermetismo é uma das criações do helenismo. Livros de astrologia atribuídos à sabedoria imemorial do deus egípcio Hermes-Thot tinham já surgido no século III a. C., mas ao que se chama o *Corpus hermeticum* é uma colecção de escritos de vários géneros, redigidos entre 100 e 300 d. C., que sofreram sem dúvida a influência das mudanças nos círculos gnósticos. Na realidade, o hermetismo é uma etiqueta colada sobre os conhecimentos emprestados de astrologia, magia e alquimia ao meio cultural da época. Só a cosmogonia do tratado *Poimandres* é original. A existência de uma comunidade hermética, nos primeiros séculos d. C., é problemática, mas a sua existência na Idade Média é seguramente ficção de má qualidade.

16.2 Bibliografia. Eliade, *H* 2, 209-11; L. P. Couliano, *Astrology*, in *ER* 1, 472-5; do mesmo autor, *Expériences de l'extase*, Paris, 1984, com muitas referências bibliográficas. Consultar também, neste *Dicionário*, os capítulos consagrados às religiões dualistas (⇔ 11) e às religiões dos mistérios (⇔ 24). Sobre a magia helenística, ver Hans-Dieter Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri*, Chicago, 1985.

17
HINDUÍSMO

17.1 O vale do Indo, que cobre o território do Paquistão do Noroeste da Índia de hoje, viu desaparecer uma grande cultura quase contemporânea das do «Crescente Fértil», cujos centros parecem ter sido as cidades de Mohenjo-Daro e Harappa. Desde 1600 a. C., logo *antes* da conquista ariana, esta cultura entra em declínio. Desprovida de templos, estes lugares de culto podem também ter sido os lugares de purificação; com efeito, as cidades têm um impressionante sistema de água corrente e canalizações. Estatuetas representando uma divindade feminina parecem ter dominado o culto privado, enquanto o culto público estava, aparentemente, sob a égide das divindades animalescas machos. Um deus itifálico rodeado de animais foi comparado com um proto-Xiva Paśupati, o deus hindu cuja origem pré-ariana é provável.

Em cerca de 1500 a. C., os Arianos, um povo de guerreiros nómadas indo-europeus, opõem a sua ideologia de conquistadores à dos agricultores sedentários do vale do Indo. Na literatura dos Arianos, a imagem dos aborígenes não é muito abonada: eles ora são demónios de pele negra, ora *dāsas* («escravos»), adoradores primitivos do *phallus*. Os Arianos são carnívoros e praticam sacrifícios de animais. Mais tarde, os sacerdotes védicos adoptarão o vegetarianismo.

17.2 A tradição védica, oral (*śruti*) na sua origem, compreende várias categorias de escritos cujo período de formação está compreendido entre 1400 e 400 a. C.

As quatro colecções (*saṃhitās*) dos Vedas, que datam sensivelmente de 1000 a. C., compreendem o Ṛg-, o Sāma-, o Yajur- e o Atharva-veda. O Ṛgveda contém cânticos usados pelo sacerdote *hotṛ*, que preside às oferendas e à invocação dos deuses. As outras colecções são, na sua origem, manuais de

culto dos assistentes: o *udāgtṛ*, especialista dos cânticos que transcreveu o seu contéudo para o *Sāmaveda*; o *adhvaryu*, mestre de cerimónias especializado no conhecimento das fórmulas de sacrifício expostas no *Yajurveda*; e enfim o brâmane que vigia a actividade das três primeiras categorias de sacerdotes, recitando silenciosamente os versos de *Atharvaveda*. Os quatro sacerdotes védicos, rodeados de assistentes, têm a função de executar minuciosamente e sem erros o ritual, que começa pelo atear cerimonial dos três fogos sobre o altar simbolizando o cosmos e termina com o sacrifício (*yajña*). No *agnihotra*, oferenda ao fogo, o adhvaryu e o beneficiário contentam-se em oferecer leite a Agni (Fogo). É o sacrifício mais simples de toda uma série de oferendas vegetais e animais, na qual o sacrifício do líquido embriagante da planta chamada *soma* é um dos rituais mais importantes. Ao lado dos ritos que exigem a presença de sacerdotes especializados, o chefe de família utiliza o altar doméstico para outras oferendas sazonais, mensais, votivas, expiatórias ou propiciatórias.

Uma categoria especial de ritos é constituída pelos *saṃskāras*, as «consagrações» tendo lugar à nascença, no noviciado (*upanayana*, na introdução do jovem ao seu *guru* brâmane), no casamento e na morte.

A mitologia védica é muito complexa e não poderá ser exposta aqui em detalhe. Dado que os cânticos do Ṛgveda atribuem as mesmas qualidades a divindades cujas funções são para além disso extremamente variadas, é por vezes difícil estabelecer os seus títulos primários. Sūrya, Savitar e Vixṇu são divindades solares, Vāyu é associada ao vento, Uṣas à aurora, Agni ao fogo, Soma à bebida homónima. Varuṇa e Mitra são os garantes da ordem cósmica, na qual se incluem a ordem social e moral. Rudra-Xiva é um deus inquietante, que inspira o terror mesmo quando cura doenças. Por fim, Indra, um deus guerreiro que vê serem-lhe atribuídos muitos traços que outras religiões reservam ao Trickster (⇔ 11), personagem sobrenatural malicioso, bulímico, sexualmente hiperactivo e cómico, por vezes trágico.

A evolução dos *asuras* e *devas* na Índia é paralela à dos *ahuras* e *daivas* no Irão (⇔ 33), mas de sinal contrário: enquanto os devas são benéficos (como os ahuras iranianos), os asuras são demónios (como os daivas iranianos).

Se a mitologia védica é complexa, as cosmogonias veiculadas pelo Ṛgveda não o são menos, por causa sobretudo do seu carácter contraditório, devido ao número de concepções diferentes a que os autores dos cânticos puderam ter acesso ao longo de vários séculos. Ao lado da criação pelo sacrifício de um *anthropos* (*Puruṣa*) primordial (*Puruṣasūkta*, X 90), há outros mais abstractos, que veiculam mais a ideia de um *big bang* original (X 129).

17.3 **Os Bramaṇas**, exposições dos rituais compostos pelos sacerdotes védicos entre 1000 e 800 a. C., traduzem a cosmogonia do *Puruṣasūkta* em termos biológicos. Prajāpati, o equivalente bramânico de *anthropos* primordial

Puruṣa (*Śatapatha brāhmaṇa* VI 1, 1, 5), criada através da ascese abrasadora (*tapas*) e a emanação (*visṛj*). Todo o sacrifício singular remete para a criação original e garante a continuidade do mundo pela repetição do acto fundador. Os valores do sacrifício bramânico são múltiplos: há uma dimensão cosmogónica, uma função escatológica e põe também em marcha um processo de reintegração (*samdha, saṃskri*) de Prajāpati que aquele que sacrifica interioriza e aplica à sua própria pessoa, obtendo assim um Eu (*ātman*) unificado.

Uma vez posto em marcha, este processo de interiorização é continuado por textos chamados *Āraṇyakas* (Livros da Floresta) e sobretudo pelos *Upanixades* ou ensinamentos espirituais dos mestres. Há treze Upanixades *śrutis* («revelados»), cujos primeiros – o *Bṛhadāraṇyaka* (Upanixade da Floresta Negra) e o *Chāndogya* – foram compostas entre 700 e 500 a. C. Nos Upanixades, o sacrifício védico «exterior» está completamente desvalorizado: é uma «acção» (*karman*), e toda a acção, mesmo ritual, dá os seus «frutos» de ordem negativa, dado que contribuem para introduzir o ser humano nos ciclos da metensomatose (*saṃsāra*). Tal como no platonismo, a metensomatose é concebida como um processo inteiramente nocivo. Ela é o fruto da ignorância (*avidyā*), criadora de estruturas do cosmos e da dinâmica da existência. É o contrário da ignorância, a gnose (*jñāna*), que solta o fio da meada que é a nossa vida. Nós estamos inseridos numa situação na qual é a privação ontológica que é responsável por uma criação enganosa, e a abundância ontológica (a gnose) que vem do engano, que destrói a criação. A concepção do mundo dos Upanixades parece reaparecer nos textos gnósticos dos primeiros séculos d. C. (⇔ 11.3). Nos dois casos trata--se de doutrinas acósmicas, que procuram a identidade humana nas profundezas insondáveis, bem longe da esfera contaminada da natureza, sinal de que a actividade psicomental, como a actividade exterior, perdeu todo o seu prestígio divino.

17.4 **A síntese hinduísta** ou o esclarecimento dos conceitos fundamentais, que ainda decorre, interveio após o fim do período dos Upanixades, de 500 a. C. até ao século V d. C. Esta época assiste ao delinear das seis *darśanas* («opiniões») ou escolas filosóficas tradicionais, a concepção das castas (*varṇas*) e das seis etapas (*āśramas*) da vida, a lei (*dharma*) tradicional, a diferença entre revelação (*śruti*) e tradição (*smṛti*), etc.

17.4.1 Desde o período anterior à composição das *Leis de Manu* (*Mānavadharmaśāstra*, séc. II a. C. - séc. I a. C.) que o corpus da literatura *śruti* (palavra que significa literalmente «audição», portanto «oral», mas cujo significado técnico é o da literatura sagrada ou «revelada» aos sábios e santos - *ṛsis* - de antanho) estava fechado. Se a *śruti* compreende todos os textos hindus antigos, os *Vedasamhitās* até aos treze Upanixades reconhecidos como revelados, tudo o que vem depois constitui o conceito *smṛti*, «tradição». Dela fazem parte os seis

«membros do Veda» (*Vedāṇgas*) (fonética, gramática, métrica, etimologia, astronomia e ritual), os textos legalistas como o *Manavadharmaśāstra*, etc.

17.4.2 ***Os seis darśanas***, escolas filosóficas tradicionais, formam na realidade três pares: *mîmāṃsā/vedānta, nyāya/vaiśeṣika, sāṃkhya/yoga*. O nyāya ocupa-se da lógica, o vaiśesika propõe uma cosmologia atomista; estas duas escolas continuam no exterior do corpus da tradição védica (*smārta*). Mais próximos do smārta estão o sāṃkhya e o ioga. O primeiro, em relação ao qual é impossível precisar a data do seu aparecimento, é uma filosofia «emanacionista» cujos 24 princípios (*tattvas*) formam uma hierarquia vertical desde o par primordial Puruṣa/Prakṛti até às cinco qualidades materiais (*tanmātras*) e aos elementos (*bhūtas*). O sistema sāṃkhya é a variante hindu do que os sábios chamaram o «esquema alexandrino», que culminará nas filosofias gnósticas e neoplatónicas: o mundo visível, que é parcialmente ilusório, provém de um rol de princípios que se distanciam cada vez mais das essências situadas no cimo. Os cinco órgãos dos sentidos (*jñānendrīyas*) vêm com os cinco órgãos de acção (*karmendri yas*) e as projecções materiais (*tanmātras*) que formam o mundo. O nosso interior foi fabricado antes do nosso exterior que está na sua dependência. Através dos princípios circulam três «estados» (*guṇas*) de todas as coisas: o *sattva* (claridade, leveza), o *rajas* (emoção, acção) e o *tamas* (obscuridade, inércia).

O ioga é um conjunto de técnicas, codificadas pela primeira vez por Patañjali numa época desconhecida (*Yogasūtra*, do século II a. C. ao século V d. C.), que permitem ao praticante subir a escada do rol de princípios. O ioga tem oito «membros» (*aṣṭāṇgas*) ou etapas: abstinência (*yāma*), observância (*niyāma*), posturas corporais (*āsanas*), técnicas de respiração (*prāṇāyāmas*), interiorização (*pratyāhāra*), concentração (*dhāraṇā*), meditação (*dhyāna*) e contemplação unitiva (*samādhi*). As técnicas corporais do ioga têm como objectivo canalizar correctamente as energias (*prāṇas*), a fim de que elas circulem a um certo ritmo nos principais canais (*nāḍis*) do organismo subtil, para activar a formidável energia serpentina *kuṇḍalini* enrolada no centro (*cakra*, «roda») basal (*mūlādhara*) e fazê-la subir através dos outros *cakras* até aos «Lotus de Mil Pétalas» (*sahasrāra*) do cimo do crânio.

Dos seis darśanas, só o mīmāṃsa e o vedānta («Fim do Veda») são *smārtas*, dado que eles estão centrados nos Vedas. O Vedānta, em particular, liga-se à sabedoria dos Upanixades. O seu fundador é Bādarayaṇa (ca 300-100 a. C.), autor do *Brahma-* ou *Vedānta-sūtra*.

17.4.3 *A teoria das castas* (*varṇas*) é formulada no corpo legal do *smārta*. Existem quatro níveis distintos da sociedade hindu: os brâmanes, os guerreiros (*kṣatriyas*), os mercadores-banqueiros (*vaiśyas*) e os servos (*śūdras*). Os homens das três primeiras castas são *dvijas*, «duas vezes nascidos», dado que receberam o *upanayana* (iniciação). Eles têm a possibilidade de percorrer os quatro estádios

da existência do homem hindu, mas habitualmente eles param no segundo: *brahmacārya* (estudo), *gṛhastha* (chefe de família), *vānaprastha* (retirada para a floresta), *sannyāsa* (renúncia ao mundo). Uma outra série quaternária define os objectivos (*arthas*) que merecem ser perseguidos na vida. Os três primeiros (*trivarga*) são objectivos humanos (*arthas* ou bens materiais, *kāma* ou o éros e *dharma* ou a lei), o quarto é a entrega (*mokṣa*). O trivarga opõe-se ao mokṣa como os três primeiros *āśramas* se opõem ao sannyāsa e como as três castas «duas vezes nascidas» se opõem aos *śūdras*.

17.5 **A literatura épica** surge numa época em que as correntes do hinduísmo – o Vaiṣṇavismo, o Xaivismo e o culto da Deusa – começam a esboçar-se. A formação das epopeias *Mahābhārata* (século V a. C. – século IV d. C.) e *Rāmāyaṇa* (séculos IV-III a. C.) sobrepõe-se em parte à composição de outros textos como o *Harivaṃsa* (Genealogia de Kṛṣṇa, século IV d. C.) e os Purāṇas (300-1200 d. C.).

O *Rāmāyaṇa* (Feitos do Rama) de Vālmīki remonta provavelmente a uma data em que o Rāma não era ainda encarado como uma incarnação ou *avatāra* de Vixnu. No entanto, é impossível determinar as versões sucessivas do texto que chegou até nós. O manuscrito mais antigo só data de 1020 d. C. A história fala das mil e uma peripécias do Rāma que, com a ajuda do deus-mono Hanuman, entrega a sua mulher Sītā de Laṇkā, o reino do seu raptor, o demónio Rāvaṇa.

O *Mahābhārata* (*yuddha*) ou «O grande (combate) dos Bhāratas» (descendentes de Bhārata, o antepassado dos príncipes do norte da Índia) é um poema épico em cem mil *ślokas* (estrofes de dois ou quatro versos), oito vezes mais longo do que a *Ilíada* e a *Odisseia* juntas. Ele conta o terrível combate travado entre os cinco irmãos Pāṇḍavas e seus primos, as cem Kauravas, pelo reino de Bhārata. Kṛṣṇa, do Deus Vixnu, toma o artido dos Pāṇḍavas e dá a um deles, Arjuna, uma lição filosófica que passa por ser um dos textos religiosos mais importantes da humanidade: «O Canto do Feliz», *Bhagavadgītā*, poema do século II d. C., inserido na estrutura do *Mahābhārata* (VI 25-42). O Hamlet indiano, Arjuna, não quer travar o combate contra as pessoas da sua família. Para vencer a sua resistência, Kṛṣṇa apresenta-lhe as três partes do ioga: o ioga da acção (*karmayoga*), o ioga da gnose (*jñānayoga*) e o ioga da devoção (*bhaktiyoga*). A via do karmayoga, isto é da acção isolada que já não pressupõe a solidão e a renúncia (sannyāsa), impressionou o Ocidente habituado ao ascetismo intramundano protestante, mais particularmente calvinista.

A teoria dos avatares de Vixnu é exposta nas epopeias, nas dezoito Grandes e dezoito Pequenas Purāṇas, escritos enciclopédicos compostos entre 300 e 1200 d. C. e no *Harivaṃśa* ou «Genealogia de Vixnu» (século IV d. C.). Os dez avatares geralmente aceites são Matsya (Peixe), Kūrma (Tartaruga), Vāraha (Javali), Nārasiṃha (Homem-Leão), Vāmana (Anão), Paraśurāma (Rama-às-

-Postas), Rāma, Kṛṣṇa, o buda e o avatar Kalki que virá no fim dos tempos. Nas Purāṇas e em muitos outros textos filosóficos como o *Yogavasiṣṭha* (séculos X--XII d. C.), elaboram-se teorias complexas dos ciclos cósmicos. Wendy Doniger analisou as suas inacreditáveis implicações nas suas grandes obras, *Dreams, Illusions and Other Realities* (1985) e *Other Peoples' Myths* (1988). Tradicionalmente, um ciclo cósmico (*mahāyuga*) compreende quatro idades (*caturyugas*): o *kṛta-*, o *tretā-*, o *dvāpara-* e o *kali-yuga*, que corresponde mais ou menos à «idade de ouro» e às idades sucessivas até à «idade do ferro» na qual vivemos hoje. Mil mahāyugas formam um período cósmico (*kalpa*), chamado «um dia de Brama». Por sua vez, o deus Brama vive cem anos compostos por trezentos e sessenta dias e noites cósmicas, ou seja, mais de 300 biliões de anos terrestres (um *mahākalpa*) e a sua vida não dura mais do que um piscar de olhos do deus supremo Vixnu. O fim da vida de um Brama marca a dissolução do universo (*mahāpralāya*).

17.6 Graças ao génio de Śaṅkara (século VIII d. C.), comentador do *Brahmasūtra* de Bādarayaṇa, de nove Upanixades e da *Bhagavadgītā*, o Vedānta rejuvenesce no contacto com o sistema *sāṃkhya*. A filosofia de Śaṅkara é chamada «não-dualismo» (*advaitavāda*), dado que implica o monismo absoluto do princípio impessoal *brahman* e o carácter ilusório (*māyā*) do mundo, criado pela ignorância (*avidyā*) transcendental.

Um outro representante do não-dualismo é o Rāmānuja (m. 1137), que pertence à corrente devocional (*bhakti*) Vaiṣṇava. Ao contrário de Śaṅkara, que afirma a simplicidade do *brahman*, Rāmānuja crê na diversidade (*viśiṣṭa*) interna deste princípio. Rāmānuja consegue uma integração mais completa do Sāṃkhya no Vedānta.

Formado na escola de Śaṅkara, Madhva (1199-1278) opõe-lhe em boa hora a sua própria visão dualista (*dvaita*) do mundo. Seguindo a brecha no monismo aberta por Rāmānuja (do qual, aliás, parece não conhecer a obra), Madhva nega a unidade do homem, do cosmos e da divindade.

17.7 **O hinduísmo devocional (bhakti)** tem raízes antigas. Quer a devoção a Vixnu, Xiva ou a Deusa, ela cria o seu próprio culto *pūjā*, que substitui os sacrifícios védicos (*yajña*), e os seus próprios textos, como os *āgamas* e os *tantras*.

17.7.1 Apresentado já no *Bhagavadgītā* como uma das três vias para a libertação, o *bhakti yoga* está no centro da enorme escritura vaiṣṇavita em 18 000 *ślokas*, o *Bhāgavata purāṇa*, segundo o qual Vixnu-Kṛṣṇa «não gosta senão da pura *bhakti*, tudo o resto sendo supérfluo (*anayad vidambanaṃ*)» (VII 7, 52). Uma das histórias fundamentais da devoção vaiṣṇavita diz respeito ao amor que o jovem Kṛṣṇa inspira aos *gopis* (as «cow-girls», raparigas que cuidam dos rebanhos) e a *rāsa-līlā*, a dança do amor que ele dança com elas multiplicando--se de maneira que cada *gopi* dance com ele e possa adular o seu próprio Kṛṣṇa. Este episódio simbólico do *Bhagavāta purāṇa* deu lugar à principal festa vaiṣṇava.

A devoção de Vixnu tem os seus heróis e santos. O poeta Kabīr, nascido segundo a tradição no séc. XV em Banaras, na casa de um muçulmano de condição modesta, é objecto de veneração dos hindus e muçulmanos. Na realidade, se Kabīr tem em vista a unidade da religião, ele fá-lo rejeitando tanto o hinduísmo como o islão, tanto os ensinamentos dos paṇḍits como dos mollahs. Nem sofi nem yogin, Kabīr exprime-se numa linguagem simultaneamente pessoal e intemporal dos grandes místicos.

Caitanya, de nascimento Viśvambhara Miśra em Bengala muçulmana (1486--1533), é atacado aos vinte e dois anos por uma grande vontade de devoção, faz--se iniciar pelo sábio Keśava Bhāratī, depois instala-se em Puri (Orissa) onde entra frequentemente em êxtase e ensina os seus discípulos nos desígnios de Kṛṣṇa pelo *kaliyuga*. Com efeito, a gnose não é necessária para obter a libertação da *avidyā* (ignorância), o amor chega. Caitanya recomenda a cada um que escolha um personagem da lenda de Kṛṣṇa e que experimente em si mesmo a forma específica de amor que o personagem tem por Kṛṣṇa. Ele próprio sente por Kṛṣṇa o mesmo amor que a sua amante Rādhā. Os seus discípulos consideram-no uma só incarnação dos dois esposos divinos. Caitanya esceveu muito pouco, mas incitou outros a fazerem-no. A sua influência em Bengala foi extraordinária. No séc. XX, o culto de Kṛṣṇa-Caitanya foi objecto de um movimento de «revival», tornado internacional sob o nome de *Krishna Consciousness* (1966).

Devoto de Rāma, o poeta Tulsīdās (ca. 1532-1623) transforma o *Rāmāyāna* num poema bhakti cuja popularidade é considerável.

17.7.2 *O culto de Xiva-Pāśupata* pode-se encontrar no *Mahābhārata*. Foi fundado por Lakulīśa (séc. II d. C.) e adquiriu uma importância considerável no sul da Índia por volta do séc. VII. Existem numerosas seitas xivaístas, várias delas professando doutrinas e práticas iogas e tântricas. Os Kālamukhas e os Kāpālikas eram muito bons na ascese antinomista. A partir do séc. VII, desenvolve-se uma literatura xivaísta que reconhece vinte e oito *āgamas* ortodoxos e cerca de duas centenas de tratados auxiliares (*upāgamas*). Para além do xivaísmo doutrinal, existe um que é devocional e poético, particularmente desenvolvido na linhagem dos sessenta e três Nāyanmārs, os místicos do Tamilnadu.

17.7.3 *Uma terceira divindade* objecto de devoção é a Deusa (*devī*), muitas vezes chamada Grande Deusa (*mahādevī*) ou Śakti. Atestadas desde o século VI d. C., as Deusas Durga e Kali têm um aspecto terrível e são por vezes objecto de cultos sangrentos. O Śakti figura em posição central no tantrismo.

17.7.4 *O tantrismo hinduísta* precede provavelmente o tantrismo búdico (⇔ 6.6); está solidamente implantado na Índia no século VII d. C. e floresce durante o período que se segue, entre os séculos IX e XIV. As suas divindades foram adoptadas pelo hinduísmo popular.

Ainda que haja um tantrismo vaiṣṇava, Xiva e a sua Śakti (energia feminina), ou simplesmente uma Śakti, são os principais deuses do tantrismo. As diversas doutrinas dos escritos tântricos, chamados *āgamas*, *tantras* ou *saṃhitās*, não são originais. Elas vão buscar muitos elementos ao sāṃkhya-ioga. As práticas tântricas são extremamente elaboradas e fundadas numa fisiologia subtil que se parece mais ou menos à do ioga, mas exprime-se sempre numa «dupla linguagem» contendo alusões sexuais. Elas sublinham a meditação com base em mantras comunicados ao discípulo aquando da iniciação (*dīkṣā*), sobre posturas (*mudrās*) e imagens simbólicas (*maṇḍalas*, das quais uma das mais simples e difundidas é o *yantra*), sobre cerimónias complexas (*pūjas*), e enfim sobre técnicas sexuais que aliás não pressupõem sempre a cópula ritual, nem a retenção da semente.

17.8 Os Siques. A palavra sique deriva do pâli *sikkha* (scr. *śiṣya*), «discípulo». O siquismo pode ser considerado como um ramo da mística do tipo *bhakti*.

17.8.1 *Bābā Nānak* (1469-1538), o fundador do siquismo, manifestava uma vocação religiosa precoce. Filho de Kṣatriyas de Lahore (Punjabe, hoje o Paquistão), ele concebe o projecto de harmonizar o hinduísmo e o islão e prega cantando, acompanhado ao *rabab* (instrumento de cordas de origem árabe) por um músico muçulmano. Depois de uma experiência mística que teve aos vinte e nove anos, Nānak declarava: «Não há hindus, não há muçulmanos.»

A sua doutrina pode ser considerada como uma reforma do hinduísmo, nomeadamente no que diz respeito ao politeísmo, à separação rígida em castas e ao ascetismo como garantia da vida religiosa. Ele teve discípulos tanto hindus como muçulmanos.

Em oposição ao politeísmo, Nānak propõe um monoteísmo sem compromisso, que, na sua insistência sobre a impossibilidade da incarnação de Deus, se inspira no islão. Mas a união extática com Deus é possível, e os gurus siques conseguiram-na. Do hinduísmo, os siques herdam as doutrinas do *māyā* (poder criador da ilusão), da reencarnação e do *nirvāṇa* como cessação do ciclo penoso das transmigrações. Brama, Vixnu e Xiva são a trindade criada pelo māyā. Para alcançar a salvação, é indispensável ter um guru, repetir mentalmente o Nome divino, cantar os cânticos, associar-se com homens santos. As mulheres são beneficiárias dos ensinamentos dos gurus da mesma forma que os homens; e apesar de a poligamia ser praticada por certos gurus, não é regra. O ascetismo e as mortificações são contrárias ao espírito do siquismo. Perante Deus, todos são iguais, as castas não são necessárias.

17.8.2 *O guru Nānak foi seguido por uma linhagem de nove gurus*, guias da religião, condição que se torna hereditária a partir do segundo: Angad (1538-1552), Amar Dās (1532-1574), Rām Dās (1574-1581), Arjan (1581-1606), Har Gobind (1606-1644), Har Rāi (1644-1661), Har Krishan (1661-1664), Teg Bahādur (1664-1675), Gobind Singh (1675-1708). Angad estabelece o alfabeto sagrado dos siques a partir dos caracteres punjābis. Arjan começa a construção do Har Mandar, o Templo de Ouro no meio do lago Amritsar e cria o *Granth Sāhib* ou *Nobre Livro dos Siques* (mais tarde *Adī Granth* ou *Primeiro Livro*), a escritura sagrada contendo cânticos de Arjan, o Japjī ou a oração sagrada composta por Nānak, os cantos dos primeiros gurus e dos quinze predecessores, dos místicos hindus ou muçulmanos entre os quais Kabīr (1380-1460), o santo de Benares que pode ser considerado como o precursor directo de Nānak. Perseguido pelos soberanos muçulmanos mongóis que tinham conquistado a Índia do Norte (os Mughals, 1526-1658), Arjan incita o seu filho Har Gobind a pegar nas armas. Hostis às bebidas alcoólicas, ao tabaco e às mortificações do corpo, os Siques iam cultivar estas virtudes militares, que os iriam transformar num verdadeiro e poderoso exército, sobretudo depois da execução do guru Teg Bahādur em 1675. O seu filho Gobind Rāi, chamado Singh (Leão) após o seu baptismo guerreiro, cria o Khanda-di-Pāhul ou Baptismo da Espada que faz dos adeptos jurados Leões até à morte. Ele estabelece também as regras da comunidade dos Siques, tendo de trazer sobre eles os 5 K: *Kes* (cabelos compridos), *kangha* (pente), *kripan* (espada), *kach* (calças curtas), *kara* (pulseira de aço). Abolindo todas as distinções de casta, Gobind Singh torna-se chefe de um poderoso exército de párias transformados em Leões. Antes da sua morte, abole a instituição do guru. Em sua honra foi constituído um novo *Granth*, conhecido sob o nome de *Granth do Décimo Guru* e contendo o Japjī de Gobind Singh, o «Louvor do Criador» (*Akal Ustat*), cânticos dedicados à Santa Espada, símbolo do poder benéfico de Deus, e o «Drama Maravilhoso», uma história, em verso, dos dez gurus.

17.9 O neo-hinduísmo é um movimento nacional indiano que tenta integrar os valores ocidentais e dar a conhecer ao Ocidente o saber indiano. O reformador bengali Rammohan Roy (1774-1833) é partidário da ocidentalização da Índia e funda para este efeito o Brāhmo Samāj, em 1828. Os ideais de Brāhmo Samāj são perseguidos pelos dois chefes que se sucedem, Devendranath Tagore (1817-1905) e Keshab Candra Sen (1838-1884). Em 1875, o Swāmī Dayānanda (1824-1883) funda o Ārya Samāj, uma organização cujo objectivo é de o preservar as tradições religiosas da Índia, mas também de as dar a conhecer ao mundo inteiro.

O encontro capital da Keshab Candra Sen e do místico bengali Rāmakrishna (1836-1886) produz a síntese neovedântica que se torna no rosto da Índia tradicional no Ocidente, tal como é pregada pelo discípulo de Rāmakrishna,

Vivekānanda (1863-1902), a partir de 1893, aquando da sua visita ao Parlamento das Religiões de Chicago.

É neste clima religioso que se forma o líder político Mohandas Gandhi (1869--1948), assim como o místico e iogi Aurobindo Ghosh (1872-1950) de Pondichéri.

17.10 O hinduísmo popular tem muitas festas, quer sazonais quer para celebração dos principais acontecimentos da vida. As festas mais importantes dos deuses são as consagradas a Indra (Rākhī-Bandhana), a Kṛṣṇa (Kṛṣṇa-Jayante), a Ganeśa (Ganeśa Caturthī), à Deusa (Navarātra), a Xiva (Mahāśivarātri), etc. Entre as práticas religiosas mais ou menos generalizadas, devem-se contar as peregrinações aos lugares santos (*tîrthas*) que são as fontes dos grandes rios, das cidades santas como Varanasi, Vṛndavan ou Allahabad, as grandes festas religiosas como a de Jagannath em Puri, etc.

O culto religioso doméstico varia segundo a casta, o lugar, a evolução das crenças. Em geral, um brâmane é suposto saudar o nascer do dia recitando o *gāyatrī mantra*, apresentar a oferenda da manhã e das libações aos deuses e aos antepassados e fazer o *deva-pūjana* ou adoração das imagens divinas guardadas num quarto especial, o *iṣṭadevatā* ou «deus favorito em destaque».

Os acontecimentos importantes da vida são marcados pelas cerimónias especiais (*saṃskāras*): os *saisava saṃskāras*, ligados ao nascimento, o *upanayana* (iniciação religiosa do rapaz), o *vivāha* (ritos do casamento) e o *śraddha* (rito funerário).

17.11 Bibliografia. Ver em geral Eliade, *H* 1, 64-82 e 2, 135-146; 191-95; A. Hiltebeitel, *Hinduism*, in *ER* 6, 336-60. Th. J. Hopkins e A. Hiltebeitel, *Indus Valley Religion*, in *ER* 7, 215-23; D. N. Lorenzen, *Saivism: An Overview*, in *ER* 13, 6-11; A. Padoux, *Hindu Tantrism*, in *ER* 14, 274-80; J. T. O'Connell, *Caitanya*, in *ER* 3, 3-4; K. Singh, *Sikhism*, in *ER* 13, 315-20.

Algumas obras de introdução: Louis Renou, *l'Hindouisme*, Paris 1951; Thomas J. Hopkins, *the Hindu Religious Tradition*, Belmont, 1971; Madeleine Biardeau, *l'Hindouisme: anthropologie d'une civilisation*, Paris, 1981; David R. Kinsley, *Hinduism: A Cultural Perspective*, Englewood Cliffs, 1982. Sobre os Vedas, ver Jean Varenne, *le Véda, premier livre sacré de l'Inde*, 2 vols., Paris, 1967. Para a visão do mundo no hinduísmo antigo, ver Louis Renou e Jean Filliozat, *l'Inde classique*, 2 vols., Paris, 1947-49; Jan Gonda, *les Religions de l'Inde*, vol. I, Paris, 1962; Madeleine Biardeau e Charles Malamud, *le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, 1976; Madeleine Biardeau, *Cosmogonies puraniques*, Paris, 1981. Sobre a mitologia indiana, ver Wendy Doniger (O'Flaherty), *Hindu Myths*, Harmondsworth, 1975; *Dreams, Illusions and Other Realities*, Chicago 1984; *Other Peoples' Myths*, New York, 1988.

Sobre o ioga, ver M. Eliade, *le Yoga: Immortalité et liberté*, Paris, 1964.

Sobre os movimentos bhaktis, ver V. Raghavan, *The Great Integrators: The Saint-Singers of India*, Delhi, 1966.

Sobre os Siques, ver Khushwant Singh, *A History of the Sikhs*, 2 vols., Delhi, 1983.

18

Religiões dos HITITAS

18.1 Desde os meados do segundo milénio a. C. até às invasões do começo do século XII, *o império dos Hititas* estendia-se por praticamente toda a Anatólia (a Turquia de hoje). A sua diversidade linguística e religiosa devia-se à diversidade étnica dos povos que o compunham: Hattianos, Hurritas, Semitas e Hititas (Indo-Europeus). Uma grande parte dos mitos que serão aqui examinados não são portanto de origem hitita, mas foram incorporados na língua e culto hititas. No apogeu do império, a sua capital era Hattusas Bogasköy, no planalto anatoliano central. É sobre as pesquisas arqueológicas de Bogasköy, que restituíram ao mundo as placas cuneiformes das estátuas, vários templos e o santuário ou o túmulo talhado na rocha de Yazilikaya, que em grande parte se baseia o nosso conhecimento da cultura dos Hititas.

O panteão divino dos Hititas era muito extenso, mas só havia alguns deuses importantes, que eram venerados nos seus templos urbanos. Como em todo o lado no Próximo Oriente antigo, as divindades residiam efectivamente nos seus templos, sob a forma de imagens que os sacerdotes lavavam, vestiam, alimentavam e distraíam. Em certos dias de festa, que no calendário hitita eram bastantes, as imagens eram retiradas dos seus locais. Para além da sua função religiosa, os templos preenchiam também uma função económica. Eles serviam de entrepostos de géneros e possuíam as suas próprias terras, com os seus agricultores e artesãos. Os mais importantes entre os deuses eram o deus da Tempestade cujo nome hurrita é Teshub, seu filho Telepinu e a Grande Deusa de muitos nomes e caras, adorada sobretudo como deusa do sol de Arinna. Muito frequentemente os deuses tinham esposas.

A realeza hitita era uma instituição sagrada. Mesmo em tempo de guerra os reis hititas voltavam depressa a casa para presidir às cerimónias. Muitas vezes acompanhados pelas suas rainhas, na sua função de grandes sacerdotes eles representavam todo o povo prestando um serviço aos deuses. Depois de morrerem, eles próprios tornavam-se deuses e as suas estátuas recebiam honras divinas.

A adivinhação era uma das partes mais importantes do culto oficial. Ela compreendia inúmeros procedimentos, da interpretação dos sonhos reais até ao extirpamento ou prognóstico pela configuração das entranhas de uma vítima animal, à maneira dos Mesopotâmicos. Existem igualmente testemunhos escritos sobre outras práticas divinatórias como a observação do voo dos pássaros, do movimento das serpentes e dos animais sacrificados. A maior parte das práticas divinatórias consistia numa série de questões de resposta binária (sim/não) para elaborar um quadro geral da situação. As respostas eram lidas sobre uma estrutura fixa de tijolos representando a fortuna do rei, a passagem do tempo ou a guerra, na qual se movia uma figurinha. As consultas oraculares tinham lugar regularmente. Adicionalmente, elas intervinham quando o deus ou deusa se mostravam zangados.

18.2 A mitologia. A cólera e o apaziguamento ritual das divindades está no centro do mito do deus que desaparece. É Telepinu que se eclipsa, e isso provoca desastres naturais. (Numa situação deste tipo, os sacerdotes determinavam as causas da cólera do deus e tentavam acalmá-lo.) No mito, uma abelha enviada pela deusa encontra Telepinu a dormir num bosque, pica-o e acorda-o em sobressalto. Através de cerimónias e fórmulas, a deusa Kamrushepa consegue acalmar Telepinu, que volta ao seu estado pacífico.

Um outro mito de ausência e retorno de um deus utiliza igualmente o tema do combate entre o deus e o monstro, bem conhecido no Próximo Oriente como na Grécia. A serpente Illuyanka venceu o deus da Tempestade e a deusa Inara propõe ao homem Hupashiya atacar a serpente. Hupashiya aceita, na condição de que a deusa se dê a ele. Inara prepara um banquete onde Illuyanka e a sua família comem e bebem tanto que não podem mais voltar para os seus locais escondidos. Hupashiya ata-os com uma corda e o deus da Tempestade mata-os. A mesma tabuinha apresenta uma outra versão, na qual Illuyanka venceu o deus da Tempestade e devorou o seu coração e olhos. O deus da Tempestade tem um filho com uma mortal, e este filho casa com a filha de Illuyanka. A tradição manda que o sogro dê ao genro o presente que este exige, e neste caso o filho do deus da Tempestade pede a restituição do coração e dos olhos de seu pai. Deste modo colocado em posição de combate, o deus da Tempestade vence Illuyanka e mata-o. Mas ele é obrigado a matar o seu filho também, que é suposto ser fiel ao seu sogro.

Um outro mito descreve as lutas de sucessão dos primeiros deuses. O primeiro rei dos deuses foi Alalu, deposto após nove anos pelo seu escanção Anu.

Kumarbi, filho de Alalu, serve Anu durante nove anos, depois destrona-o e impede-o de se escapar para o céu deitando-o por terra e mordendo-lhe as partes genitais. Impregnado por Anu e no seguimento desta ocorrência, Kumarbi concebe três deuses, dos quais um será Teshub, deus da Trovoada e sucessor de Kumarbi.

No episódio seguinte do mito, o *Canto Ullikummi*, Kumarbi esforça-se por todos os meios por retomar a realeza dos deuses. Impregnando com os seus poderes um grande rochedo, ele concebe um terrível gigante de pedra Ullikummi, que cresce até ao céu, ataca e derrota Teshub, pondo em perigo a existência dos deuses e homens. Tendo obtido dos antigos deuses o punhal que tinha permitido pouco antes separar a terra do céu, Ea põe-no à disposição dos deuses amedrontados. Depois dos pés do gigante terem sido cortados, Teshub é capaz de o vencer.

18.3 Bibliografia. Eliade, H 1, 43-7; H. Hoffner, Jr., *Hitite Religion*, in *ER* 6, 408-14. Textos traduzidos por M. Vieyra, em R. Labat, *les Religions du Proche-Orient: Textes et traditions sacrées babyloniennes, ougaritiques et hitites*, Paris, 1970. Obra especial: O. R. Gurney, *The Hitites*, Harmondsworth, 1972 (1952).

19
Religiões dos
INDO-EUROPEUS

19.1 A ideia de um *parentesco linguístico* entre línguas como o sânscrito, o grego e o latim é muito recente (1786). O termo «indo-europeu» está em uso desde 1816, o (de triste memória) «ariano» desde 1819; enfim o termo nacionalista «indo-germânico», cujo sentido é, digamos assim, o de «indo--eslavo» ou «indo-grego», começou a sua carreira em 1823. O primeiro linguista indo-europeu foi o alemão Franz Bopp (1791-1867).

As filosofias do século XIX levavam a sério a reconstrução de uma língua indo-europeia comum, chamada «proto-indo-europeia» (PIE), como se ela tivesse realmente existido. A maior parte dos especialistas de hoje considera a PIE como uma pura ficção.

19.2 Se nunca tiveram uma língua comum, os *Indo-Europeus* parecem, no entanto, provir de uma região comum, que os arqueólogos identificaram por vezes como a bacia inferior do Volga, a partir de onde tribos semi-nómadas de guerreiros patriarcais se dispersaram em várias vagas a partir de meados do quinto milénio a. C., formando a cultura dita dos *kurgans* ou tumulis. Por volta de 3000 a. C., a segunda vaga dos kurgans estabelece um segundo centro de difusão que quase corresponde ao que os linguistas designam como a «pátria dos Indo-Europeus». Esta zona estende-se, por volta de 2500 a. C., do Ural até ao Loire e do mar do Norte até aos Balcãs. Segundo a teoria de Marija A. Gimbutas, a cultura patriarcal dos Indo-Europeus destrói uma cultura uniforme, matriarcal e pacífica, que se estende por toda a antiga Europa durante vinte mil anos, do paleolítico ao neolítico. A característica principal desta cultura é a adoração de uma deusa com múltiplos atributos.

Na idade do bronze (1600-1200 a. C.), a grande maioria dos povos da Europa é de origem indo-europeia, sendo a única excepção notável a dos Fineses, povo ugro-fínico do Ural.

19.3 **As religiões** dos povos indo-europeus apresentam traços comuns, que são o resultado das mitologias comparativistas do século XIX, Adalbert Kuhn (1812-1881) e Friedrich Max Müller (1823-1900). Uma nova dimensão da pesquisa comparada foi dada por Georges Dumézil (1899-1986), aluno do linguista Antoine Meillet (1866-1936) e do sociólogo Émile Durkheim (1858--1917). Em 1938, Georges Dumézil elaborava pela primeira vez a teoria das «três funções» na sociedade primitiva dos Indo-Europeus: sacerdotal, guerreira e produtora. Na exposição clássica da sua doutrina (1958), G. Dumézil afirmava que estas três funções distinguiam a sociedade indo-europeia de qualquer outra. Este esquema tripartido baseado na classe dos sacerdotes, dos guerreiros e dos produtores será reflectida a todos os níveis da cultura e mesmo da psicologia dos povos indo-europeus. G. Dumézil encontra-o nas religiões indiana, iraniana, romana, germânica e conclui que ele deve também existir entre os Celtas, os Gregos e os Eslavos, mas que os documentos são insuficientes para corroborar a sua interpretação.

19.4. **Bibliografia**. Em geral, ver I. P. Couliano, art. *«Ancient European Religion»*, em *Encyclopaedia Britannica*, nova edição. Sobre a religião matriarcal da antiga Europa, ver Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*, Londres, 1982; sobre a dispersão dos Indo-Europeus, ver sobretudo Edgar C. Polomé (Ed.), *The Indo--Europeans in the Fourth and Third Millenia*, Ann Arbor, 1982. A teoria clássica de G. Dumézil foi expressa na sua obra *Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958. Ver também J. Bonnet (reedição), *Georges Dumézil: Pour un Temps*, Paris, 1981.

20
ISLÃO

20.0 *A palavra islām* provém da quarta forma verbal da raiz *slm*: *aslama*, «submeter-se» e significa «submissão (a Deus)»; *muslim*, muçulmano, é o seu particípio activo: «(aquele) que se submete (a Deus)».

Uma das mais importantes religiões da humanidade, o islão está hoje presente em todos os continentes. Ele predomina no Médio-Oriente, na Ásia Menor, na região caucasiana e no norte do subcontinente indiano, na Ásia do Sul e Indonésia, África do Norte e Oriental.

20.1 **A Arábia antes do islão** é o território do politeísmo semítico, do judaísmo arabizante e do cristianismo bizantino. As regiões do Norte e do Leste, atravessadas pelas grandes rotas comerciais, foram profundamente in-fluenciadas pelo helenismo e pelos Romanos. No tempo de Muhammad, o culto dos deuses tribais tinha colocado em segundo plano a antiga religião astral do Sol, da Lua e de Vénus. A principal divindade tribal era adorada sob a forma de uma pedra, meteórica talvez, de uma árvore ou de um bosque. Erguiam-se-lhe santuários, faziam-se-lhe oferendas e sacrificavam-se animais em sua honra. A existência de espíritos omnipresentes, por vezes malignos, chamados *jiins*, era universalmente reconhecida antes e depois do advento do islão. Al-Īāh, «Deus», era venerado juntamente com outros grandes deuses árabes. As festas, os jejuns e as peregrinações eram as principais práticas religiosas. O henoteísmo e o monoteísmo do culto de al-Rahmān eram igualmente conhecidos. Algumas das grandes e poderosas tribos de judeus tinham-se estabelecido nos centros urbanos como o do oásis de Yathrib, que ia mais tarde chamar-se Medina (*Madīna*, «A Cidade»). As missões cristãs tinham feito alguns prosélitos (sabe-se de um na família da primeira mulher de Muhammad). No século VI d. C., Meca (*Makka*), com o seu santuário da Ka'bah em volta do famoso meteorito negro, era já o

centro religioso da Arábia Central e uma importante cidade comercial. Durante toda a sua vida, Muhammad ia deplorar as suas estruturas sociais, a rudeza dos seus cidadãos, as suas diferenças económicas, a sua moralidade decadente.

20.2 **Muḥammad** nasceu numa família de comerciantes de Meca (família dos Haxemitas, tribo dos Qurayshs) por volta de 570. Ficando pobre após a morte dos seus pais e avô, ele lança-se em iniciativas na área comercial. Aos vinte e cinco anos, casa com o seu empregador, uma viúva rica de quarenta anos de nome Khadīja. Por volta de 610, aquando de uma das meditações solitárias que ele fazia periodicamente nas grutas perto de Meca, começa a ter visões e revelações auditivas. Segundo a tradição, o arcanjo Gabriel apareceu-lhe e mostrou-lhe um livro, dizendo-lhe para o ler (*Iqra'!*, «Lê»). Muhammad desculpou-se muito por não saber ler, mas o anjo insistia e o profeta ou apóstolo (*rasūl*) de Deus pôde ler sem dificuldade. Deus revelou-lhe, como aos profetas de Israel, a incomparável grandeza divina e a humilde condição dos mortais em geral e dos habitantes de Meca em particular. Durante algum tempo, Muhammad só falava das suas revelações e da sua missão profética aos que lhe eram mais próximos, mas o círculo dos seus fiéis vai aumentando e a frequência das suas reuniões maior. Ao cabo de três anos, Muhammad põe-se a pregar publicamente a sua mensagem monoteísta, encontrando mais oposição do que aprovação, de tal modo que os membros do seu clã tinham de assegurar a sua protecção.

Nos anos que se seguem, ele teve muitas outras revelações, algumas das quais iriam constituir a teologia do Alcorão. Uma das revelações, revogada mais tarde e atribuída a Satã, reservava um papel de intercessores junto de Alá a três deusas locais muito populares. À medida que Muhammad ganhava apoiantes, a oposição à sua mensagem tornava-se mais intensa. Acusavam-no de mentir, pedia-se-lhe que fizesse milagres para provar o seu estatuto de profeta e a sua vida estava em perigo. Portanto, ele procurava para o seu movimento novas adesões que vieram de Medina, uma cidade situada a 400 Km ao norte de Meca, abrigando um número considerável de judeus. Os apoiantes de Muhammad começaram a instalar-se e em 622 o próprio Muhammad e o seu conselheiro Abū Bakr partiram em segredo para Medina. Este acontecimento chamado *Hijra*, «Emigração» (Hégira), marca o início da era islâmica. Mas a transposição em anos de d. C. não se faz simplesmente por adição de 622 ao ano de Hégira, dado que o calendário religioso islâmico é lunar e só tem trezentos e cinquenta e quatro dias.

Nos dez anos que passou no exílio em Medina, Muhammad continuou a ter revelações. Passadas a escrito, ao lado das suas palavras e acções, os *ḥadīth* que fazem também parte da tradição, estas revelações constituem o conjunto do código da vida muçulmana. Durante este tempo, o governo da vida religiosa dos seus seguidores continua a ocupar Muhammad; ele leva também a cabo inúmeras expedições punitivas contra os seus inimigos de Medina e especialmente de Meca, tomando de assalto as caravanas. Estas acções levaram à guerra entre as duas cidades, ao longo da qual se faziam exposições com o objectivo de converter os habitantes de Meca. Finalmente, Muhammad e o seu exército ocuparam Meca, cidade que se torna o centro de orientação na oração (*qiblah*) e lugar de peregrinação (*ḥadj*) de todos os muçulmanos. Tendo transformado o Islão numa grande potência, Muhammad morreu em 632 em Medina, sem deixar um herdeiro macho.

20.3 A palavra *Qur'ān* (Corão), de *qara'a*, «ler, recitar», é para os muçulmanos a palavra de Deus transmitida por Gabriel ao profeta Muhammad, o último da linhagem dos profetas bíblicos. Trata-se, se assim se quiser, de um novo «Novo Testamento», que não contradiz, mas confirma e vai para além da Bíblia dos judeus e cristãos. Mas o Alcorão tem também, como Jesus Cristo na interpretação platonizante do Evangelho de João e dos Padres, a função de *logos*, de Verbo eterno do Deus criador. Quanto a ele, Muhammad não assume esta função: não aceita que ela possa ser investida por um personagem humano, dado que, ainda que claramente eleito, Muhammad é inteiramente humano. Muhammad e vários secretários redigiram a maior parte das suas revelações. Após a sua morte, havia inúmeras peças escritas e numerosos testemunhos lembrando as suas palavras. O texto completo do Alcorão foi elaborado sob os primeiros califas e as suas variantes foram suprimidas. Constitui-se em 114 capítulos chamados *sūrahs*, que contêm um número variável de versos chamados *āyāts*. Os capítulos não estão dispostos por ordem cronológica ou por tópicos, mas numa relação inversa à sua dimensão, de tal maneira que a maior parte das primeiras revelações poéticas em Meca se encontram no fim da colecção, enquanto os *sūrahs* maiores se encontram no início. Cada *sūrah* tem um título e à excepção de um começam pelo verso chamado *Basmallah*: «Em nome de Deus, o clemente, o misericordioso» (*Ba-sm-allāh alraḥmān al-raḥīm*). Vários de entre eles, têm cartas simbólicas, indicando talvez a colecção à qual tinham pertencido. O livro está escrito em prosa rimada e está cheio de imagens belas e envolventes.

O advento do Alcorão realizava a sua intenção original, que era de abrir aos Árabes o acesso à comunidade dos «povos do livro», como os judeus e os cristãos, que tinham recebido o Tora e os Evangelhos. Os dois grandes temas do Alcorão são o monoteísmo e o poder de Deus e a natureza e destino dos homens no seu relacionamento com Deus. Este é o único criador do universo, dos homens e dos espíritos, é benevolente e justo. Ele recebe designações que descrevem os seus atributos, como o Omnisciente e o Todo-Poderoso. Os seres humanos são os escravos privilegiados do Senhor e têm a possibilidade de ignorar os mandamentos de Deus, sendo induzidos em tentação pelo anjo maligno Iblīs (Satanás), expulso do céu por ter recusado adorar Adão (2, 31-33;

o episódio encontra-se já no apócrifo *Vida de Adão e Eva*). No dia do Julgamento, todos os mortos ressuscitarão, serão «pesados» e enviados para o Inferno ou Paraíso para toda a eternidade. O Alcorão interpreta várias histórias bíblicas (Adão e Eva, as aventuras de José, o monoteísmo de Abraão e Ismael) e inúmeras exortações morais que formam, com as tradições ligadas à vida do profeta, a base da lei islâmica (*sharī'ah*). A generosidade e veracidade são recomendadas, enquanto o egoísmo dos comerciantes de Meca é condenado sem clemência. As práticas fundamentais da vida religiosa do muçulmano são as orações quotidianas (*ṣalāts*), a esmola, o jejum do Ramadão e a peregrinação a Meca. A fórmula do culto público muçulmano foi estabelecida no fim do século VII. Cada homem muçulmano é suposto pronunciar as cinco orações diárias, enunciadas pelo *adhān* (convocação) entoadas pelo *muezzin* do alto do minarete (*manārah*). Não é necessário que o muçulmano se encontre na mesquita. Onde quer que ele esteja, ele deve primeiro praticar as abluções rituais (*wuḍū'*), depois virar-se na direcção de Meca (*qiblah*), recitar frases corânicas como a *shahādah* (o credo muçulmano) e o *takbīr* (*Allāhu akbar*, Deus é grande), e prostrar-se duas ou mais vezes (*raka'āt*). Na mesquita a *qiblah* é assinalada por um nicho chamado *mihrāb*. As orações comuns têm lugar sob a direcção de um *imām*. Todas as sextas-feiras (*yawm al-jum'ah*), o *khaṭīb* (substituto do califa ou do seu governador), dirige-se aos fiéis do alto de um púlpito (*minbar*), e pronuncia um sermão (*khuṭbah*) perante a assembleia, na mesquita catedral. As mesquitas não têm altar, dado que não são locais de sacrifício como certas igrejas cristãs, nem lugares onde são depostos os rolos santos da revelação escrita como as sinagogas judaicas. No entanto, a mesquita (*masjid*) é um lugar sagrado; ela pode conter o túmulo de um santo ou relíquias do Profeta.

Algumas reformas sociais e legais seguiram-se à reforma religiosa de Muhammad. É deste modo que a tradição muçulmana está na base da justiça civil, das regras do comportamento dos esposos entre eles, dos pais e dos filhos, dos proprietários de escravos, dos muçulmanos em relação aos não-muçulmanos. A usura é interdita e são publicadas leis alimentares. A situação das mulheres melhora: elas recebem metade da herança que o homem recebe. A casuística corânica estabelece quatro como número de esposas permitidas, mas recomenda não mais de uma. Os julgamentos que são relatados sobre esta prática são contraditórios

20.4 Sucessão e secessão. Aquando da morte de Muhammad (632 d. C.), quando o seu primo e genro 'Alī ibn Abī Ṭālib e o seu primo Ibn 'Abbās velavam o corpo sem vida, os outros seguidores reuniam ao lado para escolher um sucessor ou califa (*Khalīfah*, de *khlf*, «seguir»). Este título passará a significar que o califa reúne em si duas funções que deveriam manter-se separadas em todo o ser humano: a função militar de comandante dos crentes (*amīr al-mu'minīn*) e a função religiosa do iman dos muçulmanos (*imām al-muslimīn*). De

madrugada, após longas deliberações, a assembleia decidiu que o primeiro sucessor seria AbūBakr, sogro do profeta e companheiro da Hégira em Medina, escolhido por Muhammad para conduzir em seu lugar as orações em comum. Durante os dois anos do seu califado, Abu Bakr estabelece definitivamente a dominação muçulmana na Arábia e empreende expedições contra os Beduínos rebeldes e contra a Síria bizantina. 'Umar (634-644), sucessor de Abu Bakr e segundo califa na linhagem sunita, conquista a Síria e uma boa parte do Egipto e da Mesopotâmia. É com a morte de 'Umar que as grandes secessões religiosas começam; elas iam atingir um número de seitas tradicionalmente estabelecido em 272. Com efeito, os partidários de 'Alī, primo e genro do profeta por ter casado com a sua filha Fátima, esperavam que agora 'Alī investisse a dignidade califal, mas o aristocrata 'Uthmān (644-656), da família dos Omíadas de Meca, antigos adversários de Muhammad, foi eleito em seu lugar. A ideologia dos *rawāfiḍs* («aqueles que repudiam [os primeiros califas]») xiitas («apoiantes»; de *shī'at 'Alī*, «partido de 'Alī») exige que a sucessão se estabeleca segundo os laços de parentesco mais estreitos. Segundo eles, o califa deve não somente ser Qurayshite, mas também Hashimita e Fatimida, isto é, não só da tribo do profeta, mas também da sua família e filho legítimo do casamento de Fátima com 'Alī ibn Abī Ṭālib. Por outras palavras, a *Shī'a* quer estabelecer uma dinastia Álida, mas o destino decide por uma dinastia Omíada.

Em 656, o omíada 'Uthmān é assassinado por um grupo de partidários de 'Alī, que não perdoa os assassinos. Eleito califa (quarto na ordem de sucessão dos sunitas) 'Alī deverá defrontar um duo implacável que o acusa de cumplicidade no assassínio: o poderoso governador omíada da Síria, Mu'āwiyah e o seu ardiloso general 'Amr ibn al-'Ās, conquistador do Egipto. Enquanto que 'Alī estava a ganhar a batalha de Siffin no Eufrates contra Mu'āwiyah (657), 'Amr ibn al-Ās mandou colocar folhas do Alcorão nas lanças dos seus homens, e o exército de 'Alī recuava. O mesmo 'Amr ibn al'Ās propunha uma arbitragem entre 'Alī e Mu'āwiyah, e representou este último de tal forma bem, que os xiitas se deram por vencidos. Uma nova complicação surgiu, que feria ainda mais 'Alī nos seus nobres escrúpulos: um grupo considerável do seu exército, os carijitas ou «shismáticos» por excelência (de *khrj-*, «sair, partir»), não reconheceu a arbitragem dos homens, apresentando como pretexto que *lā ḥukmatu illa Allāh*, «não há outro julgamento senão o de Deus». Os carijitas, puritanos do islão, não se preocupavam com o estabelecimento de linhagens dinásticas. Eles queriam que a dignidade califal fosse selectiva e que ela chegasse ao muçulmano mais humilde, sem distinção de tribo ou raça: se o merecesse, um escravo etíope teria mais direitos do que um Qurayshita a assumir o califado. A sua doutrina repugnava ainda por outras razões à maior parte dos muçulmanos, para os quais prescindir da qualidade de membros da comunidade (*ummah*) dos crentes era tão ou mais grave do que uma excomunhão na cristandade medieval. Ora, contrariamente aos puritanos

mais tardios do cristianismo, os puritanos muçulmanos sustentavam que a fé não chega, que é preciso mostrar trabalho para assegurar a seriedade de um crente. Por essa razão, um muçulmano que peca deixa de fazer parte da assembleia dos fiéis. Este respeitável cuidado de pureza moral combinava-se, no caso dos carijitas, com o escrúpulo de restabelecer a verdade histórica; eles afirmavam que o Alcorão não é todo revelado. Em vez de combater Mu'āwiyah, 'Alī virava-se contra os carijitas que, desligando-se de Mu'āwiyah, eliminaram 'Alī com um assassinato em 661. O califado volta para Mu'āwiyah, fundador da dinastia dos Omíadas de Damas (661-750).

20.5 Expansão territorial. Os quatro primeiros califas (632-661) tinham conquistado o Próximo Oriente, do Irão ao Egipto. Damas caía em 635, Jerusalém, Antioquia e Basra em 638. As conquistas sucediam-se a grande ritmo: a Pérsia (637-650), o Egipto (639-642). De 661 a 750, os Omíadas de Damas continuaram a expansão territorial do califado a oriente (Afeganistão) e a ocidente (Norte de África e Espanha). Explorando muito bem o particularismo dos Berberes, que souberam entretanto resistir à conquista manipulando o instrumento do cisma (sobretudo Kharijita), em 771 o exército muçulmano atravessava o Ifriqiya (o Norte de África) e chegava ao *Maghrib al-aqsā*, o extremo-oeste, o estreito de Gibraltar, continuando, com a ajuda provável do governador bizantino de Ceuta e dos judeus perseguidos dos centros urbanos, a conquista de al-Andalus (etimologia desconhecida, talvez de *Vandalicia*), o reino dos Visigodos da quase ilha Ibérica abarcando a Espanha e Portugal de hoje. Após a queda da capital de Toledo, os Árabes eram mestres absolutos até aos Pirenéus. O seu domínio ia até às montanhas, sobretudo quando Carlos Martel pôs cobro em Poitiers (732) à sua investida em França. Destronados em 750 pelos Abássidas de Bagdade, os últimos omíadas iam encontrar refúgio em Al-Andalus. O esplêndido califado de Córdova mantém-se entre 756 até ao período de anarquia dos «reis de partidos» (*reyes taifas*: de 1031 a 1090), quando os estados cristãos do Norte da Espanha conseguiram conquistas decisivas, tomando Toledo em 1085. Ocupada sucessivamente pelas dinastias berberes dos Almorávidas (1090-1145) e dos Almóadas (1157-1223), a Espanha ia ser evacuada pouco a pouco pelos muçulmanos, que se mantiveram entretanto até 1492 numa faixa de terreno estreita na costa mediterrânica, o emirado nasrida de Granada. Em 827, os Aglábidas de Ifriqīya partem à conquista da Sícilia e do Sul da Itália, de onde seriam expulsos pelos Normandos em 1091. A partir do século XI, os homens fortes do islão são os Turcos, islamizados no século X e especialmente os Seljúcidas, que se apoderam do trono dos Abássidas em 1058. Eles serão destronados em 1258 pelos Mongóis (islamizados por volta de 1300), que ocupavam o Iraque mas foram atacados pelos Turcos Mamelucos que iam controlar o Egipto até à ocupação otomana em 1517. Entre os séculos XIV e XIX, o islão é em primeiro lugar representado pelo poderoso Império Otomano, fundado em 1301 na Ásia Menor. Em 1453, os Otomanos

apoderam-se de Constantinopla, que se torna a sua capital (Istambul). A Oriente, os Turcos Mamelucos instalam o seu sultanado em Deli (1206-1526). De 1526 a 1658, a Índia do Norte será submetida ao império islâmico dos grandes Mughals, descendentes dos Mongóis. A Indonésia e a Malásia foram em grande parte convertidas através das rotas comerciais que as uniam aos países muçulmanos. O mesmo se pode dizer de certas zonas da África Subsariana.

20.6 Os cismas do islão têm sempre três dimensões inseparáveis: genealógica, teológica, política. Apesar das suas divergências, os grandes grupos religiosos não põem em dúvida a ligação dos seus adversários ao islão, mas tão-somente a sua ortodoxia. As fronteiras do islão só excluem claramente certas seitas de *ghulāts* ou «extremistas», que proclamam a divindade dos imans e a crença na metensomatose das almas (*tanāsukh al-arwāh*).

Fátima tinha tido dois filhos de 'Alī: Ḥasan e Ḥusain. Aquando da morte de 'Ali, os xiitas do centro de Kufa no Iraque encorajavam Ḥasan a reclamar o califado, mas Ḥasan renunciou publicamente, por um preço muito elevado, e acaba os seus dias em Medina, em 670 ou 678. Aquando da morte de Mu'āwiyah em 680, Ḥusain e sua corte quiseram juntar-se aos seus apoiantes de Kufa, mas foram interceptados por cavaleiros enviados por Yazīd, filho e sucessor de Mu'āwiyah. Em 10 Muḥarram (Outubro) 680, Ḥusain foi morto numa escaramuça em Karbala. Até hoje, o *'Ashūrā'* («décimo» [dia de Outubro]) é o dia de luto dos xiitas. Com Ḥusain morto, as esperanças dos xiitas de Kufa concentraram-se num filho natural de 'Alī, Muḥammad ibn al-Ḥanafī ya (filho de Hanafite), que foi proclamado, sem o seu conhecimento, califa directamente designado por Deus (*Mahdī*) pelo nobre al-Mukhtār, com o apoio dos «clientes» (*mawālī*), a população autóctone convertida ao islão. Mas Muhammad ibn al-Ḥanafīya retiraria todo o apoio a al-Mukhtār, e continuaria a viver calmamente em Medina até bem depois do fim sangrento deste. Um partidário de al Mukhtār, Kaisān, produziu a primeira doutrina xiita, segundo a qual os únicos califas legítimos teriam sido 'Alī, Ḥasan, Ḥusain e Muḥammad. Alguns recusaram acreditar na morte do último e o título de Mahdī começava a designar o califa escondido na montanha, cuja chegada será precedida por sinais escatológicos.

20.6.1 *A mais influente das doutrinas xiitas* iria contar os califas segundo a linhagem do martírio de Karbalā', que tinha um filho e um neto, ambos completamente estranhos aos desejos da shi'a: 'Alī, designado como Zain al-'Abidīn, e seu filho Muḥammad al-Bāqir. Mais interessado na luta anti-omíada, Zaid ibn 'Alī, o meio-irmão de Muḥammad al-Bāqir, mostrava-se conciliante para com os dois primeiros califas, mas negava aos Omíadas o direito de reinar, crendo que o califado devia ser haxemita, e não hereditário. Zaid morreu em 740, a sua luta mal tinha começado.

Pouco depois, com o apoio dos xiitas, a família do haxemita Ibn'Abbās, tio do profeta, reclamava a dignidade califal. Em 749, as bandeiras negras dos Abássidas substituíam em Kufa as bandeiras brancas dos Omíadas. Os Abássidas, que se instalaram na nova capital Bagdade, cortaram todos os laços com os xiitas que os tinham praticamente levado ao poder mantendo vigiados os descendentes de 'Alī.

Entre eles, o mais importante personagem na história das duas grandes correntes xiitas é sem dúvida Ja'far al-Ṣādiq (o Justo), que se distanciou claramente daqueles que lhe propunham o califado e dos extremistas que o divinizavam. Ja'far tinha três filhos, 'Abdallāh al-Afṭaḥ, Ismā'īl e Mūsā al-Kāẓim. Ismā'īl (755) precedeu seu pai na morte, 'Abdallāh seguiu-se-lhe em poucos meses (766). Os xiitas chamados *Ithnā'asharīya* ou «duodécimans» (que reconheciam doze califas), os mais numerosos e mais poderosos na Pérsia até hoje, fizeram passar o califado de Ja'far para Mūsā, designado como al-Kāsim (prisioneiro de Bagdade do Abássida Harūn al-Rashīd), e a seus descendentes: 'Alī al-Riḍā designado como sucessor de al-Mā'mūn em 817, Muḥammad al-Jawād, 'Alī al-Hādī e Ḥasan al-'Askarī, que morreu em 873 sem descendentes machos. A morte do décimo primeiro iman semeia a confusão (*al-ḥaira*) na comunidade xiita. Os duodécimans proclamam que Ḥasan tinha um filho escondido, Muḥammad, o califa escondido (*ṣāmiṭ*) que voltará a Mahdī e será o Mestre do Mundo (*Ṣāḥib al-zamān*). O xiismo duodéciman ou «imanismo» foi protegido pela dinastia dos Buídas (945-1055). O maior teólogo da tradição imamita foi Muḥammad ibn 'Ali ibn Bābōye al-Qummī (918-991).

20.6.2 *Os «extremistas»* ou *ghulāts* associam em geral a divindade de um califa à doutrina da metensomatose. Alguns estudiosos chamaram «gnóstica» a esta combinação que não o é de modo nenhum. O primeiro extremista parece ter sido um certo 'Abdallah ibn Saba' de Kufa, que tinha adorado 'Alī como um Deus. Só dois grupos de *ghulāts* se mantiveram até hoje: os Curdos *'Alī-ilāhī* («Aqueles que divinizam 'Alī», que se chamam a eles próprios Ahl-i Ḥaqq («verdadeiros juízes»), e os Nuṣairīs, cuja doutrina repousaria sobre as revelações do décimo primeiro califa Ḥasan al-'Askarī ao seu discípulo Ibn Nuṣaīr. A maior parte dos Nuṣairīs (600 000) vivem hoje na Síria, país onde subiram ao poder em 1970.

20.6.3 *Os ismaelitas ou xiitas septimanes*, tendo-se um dos seus ramos perpetuado através dos Aga Khans de hoje, têm um nome que deriva de Ismā'īl, o segundo filho de Ja'far al-Ṣādiq, que morre antes de seu pai em 755. Na linhagem septimane, que começa com Ḥasan, Ismā'īl é o sexto califa e o sétimo é o seu filho Muḥammad, que era originalmente o califa escondido (*ṣāmiṭ*) do qual se esperava a aparição (*qiyām*) como Madī ou Qā'im al-Zamān. Mas no século IX, um certo 'Abdallāh, que se diz descendente de 'Alī, lança uma «missão» (*da'wa*) anunciando a vinda do Madī. Perseguido, retira-se para Salamya na Síria. Entre os primeiros missionários (*du'āt*, singular *dā'ī*), encontra-se um certo Ḥamdān Qarmat, que dará o seu nome aos ismaelitas iraquianos ou qarmates. No Irão, e particularmente em Rey, os ismaelitas chamarão a si muitos imanitas, no seguimento da «confusão» que se seguiu à morte do décimo primeiro califa. As missões do Iémen e da Argélia terão igualmente muito sucesso. A doutrina qarmate, na época da «ocultação», consiste em séries duplas de profetas, um que fala (*nāṭiq*) e que revela o aspecto exotérico (*ẓāhir*) da religião, o outro que é o seu «herdeiro» (*waṣī*) e que revela a religião esotérica (*bāṭin*). Cada par de profetas encarrega-se da instrução de uma «idade» (*daur*) do mundo. Os primeiros profetas são personagens do Antigo e do Novo Testamento. Muhammad e o seu *waṣī* 'Alī são os últimos desta série. A eles seguiram-se os seis imans. O sétimo, Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ja'far, é o Madī esperado, cuja época será marcada pela abolição das leis (*raf'al-sharā'i'*) e o regresso à condição paradisíaca de Adão antes da queda. O quarto *ḥujja* («garante») de Salamya autoproclama-se Madī (899/286). Em seu nome, os missionários, com o apoio da poderosa tribo berbere dos Kutāmas, partem à conquista do Norte de África. O Madī proclama-se califa do território conquistado em 910/297, inaugurando deste modo a dinastia dos Fatimidas, que durará até 1171. O seu sucessor al-Mu'izz estabelecerá a capital na nova cidade do Cairo, chamada *al-Qāhira* (a Vitoriosa, nome do planeta Marte). O terceiro califa, al-Ḥākim, é divinizado por uma seita de *ghulāts*, os Drusos. Aquando da morte do quarto califa fatimida, al-Mustanṣir (1094), o dā'ī iraniano Ḥasan-i Sabbah toma o partido de um descendente de Nizār, o filho assassinado de al-Mustanṣir, que ele acolhe na fortaleza inexpugnável de Alamūt, nas montanhas de Elbrous. É a origem dos ismaelitas Nizārīs ou Assassinos, os antepassados dos Aga Khans. Em 1164, o imam Nīzārī Ḥasan II anuncia o aparecimento da *qiyāma* ou abrogação da Lei e autoproclama-se califa. Após a queda de Alamūt em 1256, os Nizārīs de diversas províncias ficam sem base e desaparecem, à excepção dos Hojas do Noroeste da Índia, que reconheciam desde 1866 os Aga Khans como imans. Em 1978, o número dos Hojas era de cerca de vinte milhões.

Na altura da sua morte, o sexto califa fatimida al-Amir (vítima dos Assassinos em 1130) deixava um sucessor macho, al-Tayyib, de oito meses. Quando este desapareceu, o da'i do Iémen proclamava-o iman escondido. É a origem dos Tayyibites do Iémen e da Índia (os Bohoras), que ainda existem.

20.7 **A shari'ah** é a lei divina do islão e a interpretação da lei é o *figh* ou jurisprudência. Muhammad não fez distinção entre a lei religiosa e a lei secular. Em cada país muçulmano, a aplicação da shari'ah depende do grau de secularização do próprio Estado. A shari'ah aplica-se a todas as áreas da vida, inclusive às relações familiares, ao direito de sucessão, aos impostos (*zakāt* de 2,5 % para os pobres), às abluções, à oração, etc. Os *fuqahā'* regulam todas as actividades humanas segundo uma escala que vai de «prescrito» a «proibido»,

passando por graus intermédios. As quatro fontes aceites pelos especialistas da lei são o Alcorão, a *sunnah* (tradição do Profeta), o *ijmā'* (consenso) e a analogia (*qiyās*). A jurisprudência xiita é muito peculiar no que diz respeito às tradições dos imans e a uma concepção própria do consenso e do raciocínio independente.

Há quatro escolas clássicas no direito islâmico: a hanafita, a malikita, a shafi'ita e a hanbalita. Cada uma delas tenta resolver este dilema: em que medida está um jurista autorizado a recorrer ao «julgamento independente», se o caso a resolver não apresenta nenhum precedente na vida do próprio Muhammad? Abū Ḥanīfah (m. 767), comerciante de Kufa, produziu uma síntese legal que iria prevalecer no Iraque. Mālik ibn Anas (m. 795), jurista de Medina, baseava os seus julgamentos na reconstituição minuciosa das práticas da comunidade do próprio Profeta, dando especial atenção à harmonia colectiva que resulta do respeito das obrigações pessoais. A sua escola, estrita até ao literalismo, dominou o Norte de África e a Espanha. A tradição legal de Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī (m. 820) baseia-se no Alcorão e numa selecção de ḥadīths, reconhecendo um certo papel ao raciocínio por analogia e sobretudo à opinião colectiva, com base no ḥadīth que afirma que a comunidade de Muḥammad não sancionaria nunca um erro. Quanto a Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 855), ele era da opinião que a palavra do profeta é mais importante do que o raciocínio dos juristas.

20.8 *Kalām* significa «palavra». O Alcorão é *kālam Allāh*, «palavra de Deus». O *'ilm al-kalām* é a teologia dialéctica do islão, cujas origens se devem procurar na tradição apologética e heresiológica. O seu objectivo era estabelecer uma ortodoxia. Ela incorporou elementos da lógica grega e do racionalismo.

O diálogo com os cristãos de Damas e Bagdade, aos olhos dos quais o islão (chamado por eles hagarismo ou ismaelismo) era uma heresia, colocava novos problemas aos teólogos muçulmanos, confrontando-os com as tradições aristotélicas e neo-platónicas dos seus interlocutores. Para os cristãos, Jesus Cristo era o *logos* divino; para os muçulmanos, é o Alcorão que assume esta posição. Para os cristãos, o Cristo está intimamente associado ao Pai; para os muçulmanos, esta atitude é qualificada de *shirk*, de politeísmo. Há outras controvérsias que dizem respeito à realidade dos atributos de Deus, a sua mutabilidade ou permanência. O teólogo bizantino João Damasceno (m. ca. 750) descreve uma polémica respeitante à origem do mal: os cristãos associam-no ao livre arbítrio, para preservar o atributo de justiça de Deus, enquanto os muçulmanos vêem Deus como criador do bem e do mal, para preservar a sua omnipotência. As controvérsias respeitantes ao papel da predestinação apareceram muito cedo no islão. Em particular, os qadarites e os mu'tazilites destacaram o livre arbítrio, em detrimento de afirmações de aparência contrária contidas no Alcorão.

Entre 827 e 848, período dito da *miḥna* (inquisição), o califado abássida tentou por todos os meios impor as doutrinas racionalistas dos mu'tazilites, que

recusam rigorosamente todo o atributo de carácter antropomorfo de Deus, sublinham a sua unidade e justiça, e têm em comum com as dos puritanos carijitas a ideia de que a fé só não chega para justificar o crente e que o pecado enfraquece a qualidade deste. Este período foi seguido por uma reacção de sentido inverso. A teologia do mediador entre as duas posições, Abū'l-Ḥasan al-Ash'arī (874-935), triunfou e tornou-se a ortodoxia sunita. Ele aceitou, ao contrário dos mu'tazilites, a predestinação, a eternidade do Alcorão, o perdão divino dos pecados, a realidade e incompreensibilidade dos atributos de Deus.

A ortodoxia e os seus campeões, os *fuqahā'* e os *mutakallimūns*, opunha-se constantemente às escolas liberais de filosofia e às ciências clássicas, introduzidas no islão pelas traduções árabes de textos em siríaco traduzidos por sua vez para o grego (séculos VIII-IX). Apesar da oposição ortodoxa, os pensadores mais brilhantes da época, como o filósofo político al-Farabi (870--950 d. C.) e o médico e filósofo aristotélico e neo-platónico Ibn Sina (Avicena, 980-1037), incorporariam elementos da lógica e cosmologia gregas na visão islâmica do mundo.

20.9 **O calendário** religioso islâmico é um calendário lunar de trezentos e cinquenta e quatro dias: logo, as festas movem-se ao longo das estações. O mês do Ramadão é particularmente importante. Durante o dia, jejua-se e dedica-se às obras religiosas. Pelo fim do Ramadão situa-se a comemoração da Noite do Poder, Laylat al-Qadr, quando Muhammad recebeu a sua primeira revelação. Durante esta noite, as fronteiras entre o mundo angélico e este mundo abrem--se. O īd al-Fiṭr marca o fim do jejum.

Dhū al-Ḥijjah é o mês da peregrinação a Meca. Em estado de pureza física e ritual (*iḥrām*), os peregrinos caminham em direcção a Ka'bah, visitam os túmulos de Hagar e Ismael e o poço de Zamzam, cobrem a distância entre as duas colinas em memória de Hagar à procura de água, ficam em pé durante a segunda metade do dia na planície de Arafat e atiram pedras ao pilar de Aqaba em Mina, que representa o Satã tentando Abraão e sugerindo-lhe que abandone a imolação do seu filho Ismael. O grande sacrifício e a distribuição de carne em memória do sacrifício de Abraão ('Īd al-Aḍḥā) terminam o ḥajdj. A celebração tem lugar em todo o mundo muçulmano.

O islão xiita tem as suas próprias festas, sendo mais importante a 'Āshūrā (em 10 Muḥarram), comemoração do martírio de Ḥusain (⟺ 20.6). Os dias de luto em memória de Ḥusain compreendem cantos, recitações, representações dramáticas do conflito, que podem degenerar em escaramuças, e processões de flagelantes que levam para a rua caixões de madeira. Os aniversários dos imans, inclusive o de 'Alī, são celebrados pelos xiitas. O dia de Muhammad (Mawlid al-Nabī, em 12 de Rabī' al-Awwal), comemoração do seu nascimento, e a noite do mi'rāj no mês de Rajab, são celebrados por todos os muçulmanos.

20.10 **O sufismo**, a face interior ou mística do islão, é um modo de vida que persegue a realização da unidade e da presença de Deus através do amor, o conhecimento fundado sobre a experiência, a ascese e a união extática com o Criador bem amado.

20.10.1 *Origens*. Os próprios textos sufistas revelam que o ascetismo e as actividades devocionais dos monges cristãos, assim como a circulação de ideias neoplatónicas e herméticas, foram importantes em certas épocas da história do sufismo; mas é necessário procurar as verdadeiras origens do movimento no próprio islão, e nomeadamente no Alcorão, os ḥadīths e as correntes devocionais e ascéticas. Como o faz notar S. H. Nasr, a procura de Deus não se explica por razões históricas.

Os termos «sufista» (*ṣufī*) e «sufismo» (*taṣawwuf*) derivam provavelmente das roupas de lã (*ṣuf*) trazidas pelos ascetas muçulmanos designados pelo apelido genérico de «pobre» (*faqīr* ou *darwish*).

O sufismo começa com Muhammad, dado que em virtude da sua relação estreita com Deus, da sua revelação, da sua ascensão (*mi'rāj*) através dos céus e da sua condição superior entre as criaturas, ele é tido pelos sufistas como um dos seus. As provas do seu sufismo são procuradas nos hadiths e no próprio Alcorão, fonte inesgotável de edificação mística, dado que ele comunica o testemunho original da semente de Adão e Eva, reconhecendo Deus como o seu Senhor para toda a eternidade, e estabelecendo assim um pacto que obriga as duas partes (Surate 7, 172). Uma outra surate cara aos sufistas (50, 16) apresenta Deus como «mais próximo do homem do que a sua veia jugular». Enfim, um outro elemento que os sufistas reconhecem, sem oposição, no Alcorão é a recomendação de praticar o *dhikr*, meditação ou invocação de Deus (13, 28; 33, 14). Nas práticas dos sufistas, o *dhikr* pode ser acompanhado pelo uso de um rosário, de controlo respiratório, de música e danças extáticas como as dos *mawlawīyas* ou monges torneiros na tradição de Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), o grande poeta místico de Konya (Turquia).

Nas tradições que dizem respeito à comunidade de Muhammad, encontram-se alguns fiéis particularmente rígidos e conservadores que iam representar o elemento antimundano da fé nascente. Alguns vêem neles os primeiros sufistas. Sob os primeiros califas e a conquista, algumas vozes elevam-se para protestar contra as transformações dos costumes e práticas. Uma outra questão que se põe é a de sabe se é necesário enveredar pelo caminho da observância ritual e do legalismo, ou pelo da fé interior e do amor. Será Deus um mestre distante e totalmente diferente, ou será ele apaixonado e acessível? Quando o califado é transferido pelos Omíadas para Damas, longe da rude e quase ilha da Arábia, a tensão acaba por aumentar entre a secularização dos costumes e os fundamentalistas que a deploram. Ḥasan al-Baṣrī (m. 728), um dos primeiros ascetas muçulmanos que têm sempre presente o julgamento de Deus e repudiam totalmente o materialismo do mundo, encontra uma justificação para a sua crença no próprio ḥadīth do Profeta: «Se vocês soubessem o que eu sei, ririam pouco e chorariam muito.»

20.10.2 *Práticas*. Uma importante figura de transição no sufismo é Rābi'ah al-'Adawīyah (séc. VIII), uma mulher cujos paradoxos e mística apaixonada elevam a tradição ascética, da qual ela faz parte, a novas dimensões. Muitas histórias que se contam sobre a sua vida são sobre os feitos de Rābi'ah e mostram a influência popular do sufismo. O seu amor a Deus era tão absoluto que excluía tudo o resto, inclusive o medo do Inferno, o desejo do Paraíso e o ódio de Satanás. Com efeito, a piedade dos sufistas parece frequentemente concentrar-se exclusivamente no amor de Deus, na dependência do amor das suas criaturas. Amizade, família, casa, alimento e mesmo as belezas da natureza não encontram nenhum favor junto dos sufistas, dado que eles são pelo ideal da renúncia total (*faqr*, a qualidade do faquir).

No centro da prática sufista, há a relação entre o mestre e o discípulo. Um mestre (*shaykh* ou *pīr*) tem um poder absoluto sobre o seu discípulo. Um grande mestre pode acabar por ser considerado como um santo (*walī allāh*, «amigo de Deus»), e nesse caso ele continuará a alargar a sua influência benéfica após a morte e o seu túmulo tornar-se-á lugar de peregrinação. Pelo fim do século VIII, grupos de discípulos começariam a reunir-se à volta dos grandes mestres, e as habitações comuns transformaram-se em mosteiros (*ribāṭs* ou *khānqāhs*). Inicialmente esporádicos e temporários, os mosteiros acabaram por representar, no século XII, ricos e poderosos estabelecimentos, com a sua hierarquia, as suas regras monásticas e a sua própria tradição de iniciação, atribuída a alguns famosos místicos do passado. A partir do século XI, os sufistas formam ordens e fraternidades que se reclamam do ensino dos grandes mestres: os Bektāshīyahs (séc. XIV), os Suhrawardīyahs (ca. 1200, influentes na Índia), os Rifā'īyahs ou Monges Uivadores (séc. XII), os Shādhilīyahs do Egipto, os Qādirīyahs e os Naqshbandīyahs. Nas fronteiras do Islão, as ordens realizavam conversões, mas viu-se também os pīrs locais degenerar em pequenos senhores guerreiros. Por sua vez, os pīrs indianos seguiam o modelo dos gurus carismáticos hindus. Frequentemente, eles herdavam a posição dos seus pais.

O xiismo imanita e o sufismo têm certos traços comuns, como o estatuto do *walī* (santo), os *aqṭāb* (sg. *quṭb*, «pólo», o mestre espiritual geral de cada época), a sucessão dos profetas e as etapas do progresso espiritual. Tal como o xiismo, o sufismo desenvolve a dimensão esotérica, *bāṭinī*, do islão.

As doutrinas e as práticas sufistas tornam frequentemente ridículos os ortodoxos. Por sua vez, estes lançam anátemas contra o panteão dos sufistas, a sua libertinagem, o seu antinomismo, a sua negligência na oração, no jejum e na peregrinação. Certos regimes expulsam-nos e perseguem-nos. Os mendigos sufistas eram por vezes vistos como sendo charlatães ou heréticos. O grande

sufista Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥallāj (857-922), torturado e executado em Bagdade, foi-o pelo seu extremismo religioso e simpatias políticas. Ele é famoso por ter louvado Iblīs (o nome corânico de Satanás) e ter recusado adorar Adão quando Deus tinha ordenado a todas as criaturas que o fizessem (Surate 2, 28--34). Mais do que na insubordinção, Ḥallāj vê no gesto de Iblīs uma prova de fidelidade ao monoteísmo. Al-Ḥallāj é igualmente conhecido por esta expressão ousada de união extática com Deus: *Anā'l-Ḥaqq*, «Eu sou a Verdade (=Deus)». Para o ortodoxo, esta afirmação equivalia à pior das blasfémias, mas para os sufistas também era um erro, dado que embora sendo verdade, ela contrariava o princípio do silêncio perante os não-iniciados. Os indiscretos propósitos místicos de al-Ḥallāj podem ser comparados a estas declarações de al-Bistāmi (m. 874): «Glória a mim mesmo! Como ela é grande, a minha majestade!», ou: «Eu vi a Ka'bah que andava à minha volta.»

Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (1058-1111) era um mestre da jurisprudência, *kalām* (teologia dialéctica) e filosofia, mas uma crise surgida a meio da sua vida veio transformá-lo em sufista. Mais do que pelo pensamento filosófico, ele fica na história como o campeão do conhecimento pela experiência directa e pela revelação. O seu famoso *Tahāfut al-Falāsifah* («Incoerência dos filósofos»), assim como a sua autobiografia e o seu Iḥyā'ulūm al-dīn (Revitalização das ciências religiosas»), são uma defesa convincente da ortodoxia, da legitimidade e necessidade do misticismo.

A poesia mística como o *mathnavī* de Mawlānā Jalāl al-Dīn Rumi e o *Manṭiq al-ṭayr* («Conferência dos Pássaros») de Farīd al-Dīn 'Aṭṭar tiveram mais sucesso junto do grande público do que os manuais do sufismo. Estes guias muito atentos ao detalhe técnico são ao mesmo tempo abstractos e inacessíveis. As etapas do caminho espiritual estão codificadas de várias maneiras, segundo a escola ou ordem sufista. O número dos *maqāmāts* ou estádios da ascese e dos *aḥwāls* ou estados místicos é variável. O *Kitāb al-luma'*, introdução ao sufismo de Abū Naṣr al-Sarrāj (m. 988), enumera sete estádios:

1	tawbah	arrependimento
2	wara'	abstinência
3	zuhd	ascese
4	faqr	pobreza
5	ṣabr	paciência
6	tawakkul	confiança em Deus
7	riḍā'	satisfação

Outros estádios mencionados frequentemente (o seu número excede 100) incluem a conversão (*inabāh*), a invocação (*dhikr*), o abandono (*taslīm*), a adoração (*'ibādah*), o conhecimento (*ma'rifah*), a revelação (*kashf*), a aniquilação (*fanā*) e a vivência em Deus (*baqā'*).

As etapas místicas são mais pessoais e mais vagas do que os estádios. Al-Sārraj enumera dez:

1	murāqabah	atenção constante
2	qurb	proximidade
3	maḥabbah	amor
4	khawf	medo
5	rajā'	esperança
6	shawq	desejo
7	uns	familiaridade
8	iṭmi' nān	tranquilidade
9	mushāhdah	contemplação
10	yaqīn	certeza

A intervenção da graça, um bom mestre espiritual, a iniciação, a purificação interior, a intuição da presença divina (*dhawq* ou «gosto») podem levar à obtenção do *tawḥīd*, a união absoluta com Deus.

A escola do Iraniano Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī (1153-1191 d. C.), inspirando-se no seu *Ḥikmat al-ishrāq* («Sabedoria do Iluminar»), concebe a essência de Deus em termos de Luz difusa por todo o lado na sua criação.

Duas das principais doutrinas do sufismo estão presentes nos escritos deste místico extraordinário que foi Abū Bakr Muḥammad ibn al-'Arabī de Múrcia (1165-1240) chamado Muḥyī al-Dīn («Reanimador da Religião») e al-Shaykh al-Akbar («Grande Mestre»), *quṭb* ou «pólo» do sufismo do seu tempo. Este poeta, peregrino e mestre de almas andaluz foi igualmente um escritor prolífico cujas produções trazem por vezes marcas de uma inspiração ou revelação súbitas. As suas obras mais famosas são o *Tarjumān al-ashwāq* («o Intérprete dos Desejos»), o *Fuṣūṣ al-ḥikam* («os Engastes do Saber») e o gigantesco *Al--Futūḥāt al-Makkīya* («Revelações de Meca»). Para além disto, ele escreveu dois tratados contendo as biografias de 61 sufistas andaluzes: *Ruḥ al-quds* («o Espírito de Santidade») e *Dhurrat al-fākhirah* («a Pérola Preciosa»).

A doutrina da «unidade do ser» (*waḥdat al-wūjud*) é fundamental no sistema de Ibn'Arabī. Deus é o único a existir realmente, na sua inefável transcendência. Ele tem necessidade da criação para que ela lhe sirva de espelho a fim de que ele se possa conhecer. Nós somos os atributos de Deus. Esta doutrina não é nem panteísta, nem puramente monista.

Uma segunda teoria de Ibn'Arabi diz respeito ao Homem Perfeito (*al-insān al-kāmil*), ponto culminante da criação divina. Este ser tem várias dimensões: ele pode ser uma hipóstase cosmológica, pedra da fundação e da criação; pode ser um pólo (*quṭb*) espiritual que guia a sua época ou a essência dos profetas, de Adão a Muhammad. O homem é o microcosmos, o universo é o macrocosmos. Esta relação especular pode ser explorada pela completa

transformação do místico. Auge da criação, o homem é a imagem mais distinta do divino no espelho da criação, capaz de furar este véu da ilusão que torna a criação tão real quanto o seu Criador.

20.11 Bibliografia. Obra indispensável de referência: *the Encyclopedia of Islam*, segunda edição, Leiden, 1954, seis volumes publicados. Uma das melhores exposições completas sobre a história do islão é Marshall G. S. Hogdson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago, 1974. D. Sourdel, *l'Islam médiéval*, Paris, 1979, e *Histoire des arabes*, Paris, 1985, 3.ª edição; A. Miquel, *l'Islam et sa civilisation: VII^{e}-XX^{e} siècle*, Paris, 1977, 2.ª edição; C. Cohen, *les Peuples muslmans dans l'histoire médiévale*, Damas, 1977; M. Gaudefroy-Demombynes, *les Institutions musulmanes*, Paris, 1946, 3.ª edição; E. Lévi-Provencal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950-1953, 3 vols. Sobre o califado dos Abássidas, ver o belo livro de Francesco Gabrieli e outros, *Il Califfato di Baghdad*, Milan, 1988.

Sobre as seitas islâmicas, ver Henri Laoust, *les Shismes dans l'islam*, Paris, 1983. As melhores exposições sobre as seitas estão contidas na trilogia de Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya*, Wiesbaden, 1978; *Die islamische Gnosis*, München, 1982; *Die Schia*, Darmstadt, 1988. Entretanto, Halm crê na absorção das ideias «gnósticas» no islão, o que não tem qualquer fundamento. Sobre o ismaelismo, ver S. H. Nasr (ed.), *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, Téhéran, 1977. Sobre a ordem dos Assassinos, ver M. G. S. Hodgson, *The Order of the Assassins*, La Haye, 1955, e Bernard Lewis, *The Assassins*, Londres, 1967. O livro de Jean-Claude Frère, *l'Ordre des Assassins*, Paris, 1973, contém elucubrações, simultaneamente ridículas e perigosas, infelizmente retomadas na obra de Philippe Aziz, *les Sectes secrètes de l'Islam: de l'ordre des Assassins aux Frères musulmans*, Paris, 1983. Sobre os Druzos, a antiga obra de Sylvestre de Sacy continua a ser indispensável: *Exposé de la Religion des Druzes tiré des livre religieux de cette secte, et précédé d'une Introduction et de la Vie du khalife Hakem-Biamr-Allah* (1837), reimpressão, Paris/Amesterdão, 1964.

Sobre a mística muçulmana, ver Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; G.-C. Anawati e Louis Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, 1961; S. H. Nasr, *Sufi essays*, Albany, 1972; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971. Entre os estudos clássicos sobre o sufismo, é necessário referir Louis Massignon, *la Passion d'al-Hosayn ibn Mansur al-Hallaj*, Paris, 1922 e *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, 1954; Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921. Nicholson traduziu para inglês o *Mathnawi* de Rumi: *The Mathnawi of Jalalu 'ddin Rumi*, 8 vols., Londres, 1925-1971. Existem traduções parciais de Ibn 'Arabī em francês, como *la Sagesse des Prophètes*, tr. por Titus Burkhardt, Paris, 1955. Outros textos acessíveis do sufismo são 'Abd-ar Rahman Al Jami, *Vies des soufis ou les Haleines de la Familiarité*, traduzido do persa por Sylvestre de Sacy (1831), Paris, 1977; Ibn 'Arabī, *les Soufis d'Andalousie* (Ruth al-quds e ad-Durrat al-fakirah). Introdução, trad. por R. W. J. Austin, tr. fr. G. Leconte, Paris, 1979.

21
JAINISMO

21.0 O nome jainismo provém da designação de *Jina* («Conquistador») que foi dada ao fundador da religião.

21.1 Fontes. A literatura dos jaínas é enorme. Ela divide-se em dois ramos, segundo as tradições ou «seitas» jaínas: os Digambaras («vestidos do céu», isto é, «nus») e os Śvetāmbaras («vestidos de branco»). Os escritos dos Śvetāmbaras estão reunidos num cânone doutrinal compreendendo algumas dezenas de tratados agrupados em seis secções, cuja parte mais antiga está redigida em prakrit (língua do fundador), o resto em sânscrito. Os Digambaras são exímios em tratados sistemáticos (*prakaraṇas*), remontando os mais antigos ao séc. I d. C.

21.2 Mahāvīra («Grande Herói») é o grande fundador do jainismo. De seu verdadeiro nome Vardhamāna («Próspero»), ele foi contemporâneo do Buda. A sua biografia mítica está no centro da tradição svetāmbara. Ela foi transformada segundo o paradigma indiano do personagem divino (*mahāpuruṣa*). Concebido no Bihar por uma família de brâmanes, o seu embrião teria sido transferido pelo Deus Indra para o útero da princesa Triśala para que a criança nascesse numa família real. Cerca de catorze ou dezasseis sonhos avisam a mãe do nascimento prodigioso. A criança principesca, que não espera sair do ventre materno para começar a fazer prodígios, será educado segundo os preceitos religiosos de Pārśva, ao qual a tradição jaína reserva o título de vigésima terceira *tīrhaṃkara*, o que significa «fazedor de vaus (para que os outros passem pela água»), um pouco à semelhança da palavra *pontifex* parece significar «fazedor de pontes».

O próprio Mahāvīra é o vigésimo quarto. Como no caso do Buda, de quem aliás Mahāvīra parece repetir a biografia, o fundador, segundo certas fontes, teve

uma esposa e uma filha cujo marido teria sido o principal responsável do cisma do jainismo. Sendo-o ou não, aos trinta anos, após a morte dos seus pais, Vardhamāna abandona os seus bens e junta-se aos excêntricos *srāmaṇas*, especialistas muitas vezes espectaculares de uma ascese de múltiplas facetas, praticando a nudez e cinco preceitos que iam tornar-se os Cinco Grandes Votos (*mahāvratas*) do monge jaína: renunciar a matar, a dizer mentiras, a roubar, a ter relações sexuais e a acumular bens materiais. Mahāvīra andou mais de doze anos pelo árduo caminho do ascetismo. O seu iluminar colhe-o sobre uma árvore sāl, numa noite de Verão ao pé de um rio. Ele atingiu uma completa omnisciência (ou Gnose Perfeita: *Kevala-jñāna*) de tudo o que foi, e será em todos os mundos. Este estado que é o de *kevalin*, é um equivalente do *arhat* búdico. Existe também no jainismo uma tradição que afirma que o *kevalin* é liberto de todos os constrangimentos da vida humana, e uma outra que o considera sempre acima da mácula que produz esses mesmos constrangimentos (ingestão, excreção, etc.). Após a obtenção da Gnose Perfeita, Jina deu a conhecer a verdade à sua volta e fundou a comunidade jaína, constituída por religiosos e laicos dos dois sexos. Segundo a tradição, ele atingiu o *nirvāṇa* aos setenta e dois anos (numerologia mística: 2^3 X 3^2) em 527 a. C. (data a corrigir provavelmente para 467). Tal como o ensino de Buda pode ser resumido pelas fórmulas do Óctuplo Caminho, que começam todas pela palavra *samyak-* («conforme»), o de Jina é condensado nas Três Jóias (*triratnas*) da Visão do Mundo Conforme (*samyagdarśana*), da Gnose Conforme (*samyagjñāna*) e a Conduta Conforme (*samyakcaritra*).

21.3 Segundo a lenda, Māhavīra transmite a direcção da comunidade a onze discípulos (*gaṇadharas*), cujo chefe era Gautama Indrabhūti. Em 79 d. C., a comunidade cindia-se: de um lado os partidários da tradição liberal (os *Śvetāmbaras*) e do outro os da tradição conservadora, heróica, os nudistas integrais «vestidos do céu» (*Dighambaras*). Do Nordeste da Índia (Magadha, hoje Bihar), o movimento progava-se para Sul e Oriente. Conheceu períodos de expansão. Hoje, fechados sobre si mesmos, os jaínas não deverão ultrapassar os três milhões de seguidores. Uma ética económica que predispõe ao sucesso no comércio garantiu à sua comunidade alguma riqueza. Intelectualmente, os jaínas sempre tiveram um lugar de primeiro plano na vida social indiana. O seu contributo para o movimento espiritual de Mohandas Gandhi foi capital.

21.4 *A visão do mundo* (*darśana*) dos jaínas pode ser resumida nos Grandes Votos (*mahāvratas*) dos religiosos e nos Pequenos Votos (*aṇuvratas*) dos laicos: *ahiṃsā* (não violência), *satya* (honestidade), *asteya* (rectidão), *brahma* (continência; neste caso, abstenção de relações sexuais ilícitas), *aparigraha* (renúnica ao acumular de riqueza).

O jainismo partilha com o hinduísmo tradicional e certas escolas do budismo a ideia da reencarnação da parte viva (*jīva*) do ser humano em todos os reinos animados, sob influência do «corpo karmânico» que é o resultado das acções passadas. O jaína iluminado tenta travar este processo natural através de uma reacção constante (*saṃvara*). Trata-se de observar a cada instante longas listas de renúncias mentais, verbais ou corporais e de se submeter às provações da vida religiosa. E é desse modo que o dualismo ético da doutrina jaína, recomenda o suicídio do jovem (*saṃlekhanā*). E, levando esta indiferença ao extremo, para a sua própria vida, esta não é igualada senão pelo cuidado ainda mais escrupuloso com a vida do outro. Com efeito, crê-se que os jaínas respeitam a vida, seja ela de uma pulga ou de uma formiga; logo, eles não praticam só o vegetarianismo mais estrito (que vai até à esterilização da água), mas eles esforçam-se por todos os meios para não prejudicar qualquer espécie animal. Os religiosos, por exemplo, terão o cuidado de não comer durante a noite, com medo de atrair insectos por descuido.

Só a ascese (*tapas*) complexa, tal qual é praticada na comunidade dos monges (*nirgrantha*), é susceptível de levar à libertação do *saṃvāra*. Quando o *saṃvāra* do monge atinge a libertação dos laços do *karma*, ele atinge o ideal da perfeição (*siddhi*).

Apesar de fortemente organizada, a cosmologia jaína retoma os princípios tradicionais, tal como a biografia mítica do Mahavira retomava as dos outros Mahāpuruṣas, os Grandes Homens da Índia.

21.5 **As grutas** parecem ter sido a habitação preferida dos monges numa época recuada. Elas foram transformadas em lugares de adoração que os novos santuários cavados em paredes rochosas (Badani, Ellora) se esforçavam por imitar. Não respeitando sempre tal estrutura, o templo jaína consiste frequentemente numa imagem central do *Tirthaṃkara* «de quatro faces» (*catur--mukha*), em direcção à qual vão dar os quatro caminhos de acesso. Os templos jaínas mais célebres estão situados na Índia Ocidental, no monte Abu e nas colinas de Aravalli.

21.6 **Bibliografia**. Eliade, *H* 2, 152-3; C. Caillat, *Jainism*, in *ER* 7, 507-14, e *Mahavira*, *ER* 9, 128-31. Ver também Walther Shubring, *The Doctrine of the Jainas*, Delhi, 1962; Colette Caillat, *la Cosmologie jaïna*, Paris, 1981.

22
JUDAÍSMO

22.1 O povo judeu surge na história após 2000 a. C. Descende em parte dos Amoritas ou «Ocidentais» que se instalam na Mesopotâmia no fim do III milénio. Ele identifica-se talvez em parte com estes *khabiru* mencionados nas fontes de meados do segundo milénio. Segundo a Bíblia, os antepassados de Israel chegaram ao Egipto como homens livres, mas foram reduzidos mais tarde à escravatura. Alguns milhares saíram por volta de 1260 a. C., logo após a saída do profeta Moisés, cujo nome é de origem egípcia. Instalaram-se no Canaã e aí formaram doze tribos. Pelo ano 1050, o *shofet* (juíz) e vidente Samuel nomeava Saul rei de Israel para combater os Filisteus. Após a morte de Saul, David foi designado rei pela tribo meridional de Judá. Pacificou a região e transformou Jerusalém em centro religioso, depositário da Arca da Aliança. A David sucedeu o seu filho Salomão (ca. 961-922), rei lendário pelo seu saber, que mandou construir o Templo de Jerusalém para aí colocar a Arca. Após a morte de Salomão, o estado dividia-se em reino do Norte (Israel) e reino do Sul (Judeia). Em 722 a. C., Israel foi conquistado pelo Império Assírio. Em 587, o imperador babilónio Nebuchadnezzar (Nabucodonosor) mandou destruir o primeiro Templo de Jerusalém. A população da Judeia dirigiu-se para a Babilónia. Foi libertada do cativeiro babilónio por Ciro, imperador persa, que ocupou a Mesopotâmia em 539. Os Judeus reentraram em Jerusalém e reconstruíram o Templo com o apoio de Ciro. Após a morte de Alexandre (323 a. C.), a Judeia passou a fazer parte do território dos Ptolomeus, que dominavam no Egipto a partir da sua capital Alexandria, cidade com um número considerável de judeus. Em 198, a Judeia passou para o império dos Selêucidas. Em 167, Antíoco IV aboliu a lei judaica e profanou o Templo instalando aí uma estátua do deus Zeus. Esta situação deu origem à revolta dos Macabeus. O Templo foi ocupado e purificado pelas revoltas em 164; em memória deste acontecimento, foi

instituída a festa de oito dias da *hanukkah* (nova consagração). Em 140, Simão, o último dos irmãos Macabeus, foi proclamado Sumo Sacerdote e etnarca (chefe do povo). Deste modo se iniciou a dinastia asmoniana, que manteve ainda uma função religiosa sob o protectorado romano (60 a. C.). Em 40 a. C., Herodes, filho de Antipater, administrador da Judeia para os Romanos, foi proclamado em Roma rei dos Judeus. A partir de 6 d. C., a Judeia foi administrada directamente por um prefeito e depois por um procurador romano. Em 66, em resposta às provocações do procurador Floro, rebentou uma revolta popular, apoiada pelos zelotes (*sicarii*), dos patriotas judeus que não hesitavam em recorrer à violência contra os judeus romanizados. O general Vespasiano, proclamado imperador em 69, deixava ao seu filho Tito o encargo de terminar a campanha iniciada na Judeia. Em 28 de Agosto de 70, o Segundo Templo foi destruído pelas chamas e, em Setembro, Jerusalém foi arrasada pelo exército imperial. Os últimos resistentes foram esmagados em 74 na fortaleza de Masada. Embora não possa ser confirmado que após esta data a religião judaica não tenha sido reconhecida pelos Romanos, a queda do templo favoreceu certamente a diáspora, um fenómeno já muito antigo. Em 133, eclodiu uma revolta, sob a égide do Messias Bar Kochba, apoiado pela autoridade religiosa de Rabbi Akiva (ca. 50-135). A sua repressão feroz levou à devastação da Judeia e à sua desertificação, mas a proibição das práticas religiosas judaicas não esteve em vigor mais do que alguns anos e as condições de vida dos Judeus e a administração local (reservada a um príncipe - *nasi* - indígena) melhorariam sensivelmente no começo do séc. III d. C. Só mais tarde, quando o cristianismo se torna religião única do Império Romano (fim do séc. IV), é que os privilégios foram retirados aos Judeus e que eles foram excluídos de todo o emprego público; este situação prolongou-se, em geral, até ao século XVIII em todos os Estados cristãos assim como nos Estados muçulmanos após o aparecimento do islão, com muito raras excepções na Espanha muçulmana confirmando a regra. Primeiro perseguidos pelos fundamentalistas muçulmanos, depois expulsos pelos conquistadores cristãos em 1492, os judeus sefardins (Espanha e Portugal) refugiaram-se no Norte de África, na Ásia Menor, na Holanda, onde quer que as autoridades os acolhessem. Este curto resumo da história do povo judeu era indispensável para compreender a dimensão histórica do judaísmo. Outros dados serão fornecidos à medida que formos avançando até à principal tragédia do povo judeu, o holocausto que fez seis milhões de vítimas entre 1937 e 1944. Poderemos dizer, para começar, que se nas suas primeiras fases o judaísmo parece efectivamente interpretar através de uma leitura histórica, os cultos sazonais do Canaã, ele constitui também uma das religiões que (como o mostraram especialistas como R. J. Zwi Werblowski, Jonathan Z. Smith, Moshe Idel e outros) melhor resistiram ao contacto com a história, preservando as estruturas intemporais.

22.2 Graças às pesquisas arqueológicas recentes, *o substrato religioso comum no país do Canaã* passou a ser conhecido com mais exactidão. A utilização da Bíblia como fonte histórica foi frequentemente posta em questão. Pode no entanto estimar-se que pelo menos uma parte das histórias bíblicas têm uma base histórica.

A escritura sagrada dos Judeus é a *Torah nebi'im we ketuvim* (compêndio *Tanakh*), «a Lei, os Profetas e os Escritos» e, como o indica este título, ela é composta por três secções fundamentais: a Tora propriamente dita ou Pentateuco (cinco escritos), os Profetas e outros textos. A parte mais antiga do Pentateuco data do século X a. C., as partes mais recentes dos *Ketuvim* só datam do século II a. C.

O Pentateuco consiste no Génesis (*Bereshit*), o Êxodo (*Shemot*), o Levítico (*Vayikra*), os Números (*Be-Midbar*) e o Deuteronómio (*Devarim*). A Tora foi feita a partir de quatro textos de épocas diferentes: J ou Javeísta, que utiliza para Deus o nome de JHVH (séc. X a. C.), E ou Eloísta, que utiliza para Deus o nome (plural) de Eloim (séc. VIII), D que está na origem da redacção de uma parte do Deuteronómio (622 a. C.) e P redigido por um grupo de sacerdotes, que está na base do Levítico e de certas partes de outros escritos. A diversidade das fontes implica também uma diversidade das concepções de Deus e dos mitos de fundação do cosmos e do homem. Parece evidente que a figura de YHVH, Deus do céu, não era feita para responder às exigências do racionalismo helenístico. Surgem contradições sempre que se põe o problema da sua omnipotência, da sua omnisciência, etc. No entanto, estamos certos quanto à sua monarquia divina.

Os Profetas dividem-se em «antigos» e «novos». Os «antigos» apareciam em seis livros de narrativas históricas: *Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis*, cujos heróis são Josué, sucessor de Moisés, Samuel, Saul, David, os profetas Elias e Eliseu, até à conquista babilónica de 587. Os «novos» profetas reagrupam os oráculos e visões de Isaías, Jeremias, Ezequiel e dos «doze» (Oseias, Joel, Amos, Jonas, Zacarias, etc). Os *Ketuvim* são escritos variados que datam de épocas diversas como *os Salmos* (150 cânticos e orações), *os Provérbios*, *Job*, os cinco *megillot* (Cântico dos Cânticos, Ruth, Lamentações, Eclesiastes, Ester), *Daniel, Esdras, Nehemias, 1 e 2 Crónicas*.

A primeira colecção completa da Bíblia é a versão grega dita Septuaginta ou dos Setenta (número mítico dos sábios que contribuíram para a sua tradução), conseguida no século II a. C. A Setenta contém materiais (chamados «Apócrifos») que não serão incluídos no canône bíblico em hebreu, cuja realização é o resultado da obra paciente dos Masoretas.

A partir do século III a. C., a religião judaica enriquece-se com inúmeros textos apocalípticos que descrevem quer ascensões celestes (como o ciclo de *Henoch*), quer o aparecimento de um novo éon (como 4 *Esdras* e 2 *Baruch*), quer uma combinação de ascensão celeste (vertical) e de profecia escatológica

(horizontal). Por volta do fim do século I d. C. aparecem dois tipos de misticismo judaico; um que se ocupa de especulações à volta do livro do Génesis (*ma'aseh bereshit*), e outro (*ma'aseh merkabah* ou «obra do carro») que faz uso da descrição do carro (*merkabah*) celeste transportando o trono de Deus na visão do profeta Ezequiel. Um ramo da «mística da merkabah», a «literatura hekalótica», descreve os palácios celestes (*hekhalot*) atravessados pelo místico na sua viagem até ao trono de Deus.

O judaísmo helenístico deu origem ao grande filósofo Fileu de Alexandria (ca. 20 a. C.- 45 d. C.), que se esforça por harmonizar a Bíblia com Platão. A tarefa parece ingrata até ao momento em que nos damos conta de que o espírito dos escritos bíblicos, como o Génesis, é, no fundo, muito «platónico». Com efeito, como o próprio Platão, a Bíblia proclama que o mundo foi criado por um demiurgo bom e que ele é bom, dado que o próprio Deus o afirma (Gén. 1, 10.18.25.31, etc.). Quanto à queda, ela diz respeito ao homem na sua parte essencial, antes de ter sido coberto pela «túnica de pele» (Gén. 3, 21) que Fileu pode facilmente interpretar como o corpo material que inclui a alma em vez de uma prisão (Platão, *Crátilo*, 400c).

Uma seita judaica ascética, que professa crenças dualistas, é a dos Essénios que vivem no deserto da Judeia perto do mar Morto desde sensivelmente 150 a. C. até à sua destruição pelo exército romano em 68 d. C. Uma parte da sua literatura – os manuscritos do mar Morto – foi encontrada nas onze grutas em Qumran (1947).

Mas o mais vasto corpus da literatura judaica é constituído pela Mishnah e pelos dois Talmudes (de Jerusalém e da Babilónia).

A Mishnah é quase inteiramente uma obra de *halakhah* ou legalista, por contraste com a *haggadah* (teologia e lendas). Concluída pelo ano 200 d. C., contém 63 tratados agrupados em seis secções (*sedarim*): *Zeaim* (Sementes), *Moed* (Festas), *Nashim* (Mulheres), *Nezikim* (Perdas), *Kodashim* (Coisas Santas), *Teharot* (Purificações). As tradições não incluídas na Mishnah (os *beraitot*) foram recolhidos num suplemento (*Tosefta*). Os mestres mencionados na Mishnah são chamados *tannaim*, enquanto os rabinos palestinianos e babilónicos mais tardios e cinco vezes mais numerosos mencionados no Talmude são os *amoraim* (*tanna*, como *amora*, significa «mestre»).

O Talmude palestiniano, mais antigo e três vezes mais breve, mas menos elaborado, é concluído no início do século V d. C., o Talmude babilónico por volta de 500. Obra dos *amoraim*, os dois *corpus* contêm textos mishnaicos com um longo comentário chamado *gemara*.

O *corpus* haláquico do Talmude não constitui senão uma parte da literatura rabínica, sendo a outra constituída pelos comentários do tipo *midrash*, que podem ser haláquicos assim como hagádicos. Os midrashim haláquicos têm a sua origem no Êxodo (*Mekhilta*), no Levítico (*Sifra*), nos Números e Deuteronómio (*Sifrei*). Os midrashim hagádicos formam inúmeras colecções de

épocas diversas (até ao século XIII d. C.). Entre estas colecções, as mais importantes são o Midrash Rabbah (o Grande Midrash), contendo o comentário do Génesis (*Bereshit Rabbah*), a *Pesikta de Rav Kahana* (literatura litúrgica e homilética), o Midrash Tanhuma (rabino palestiniano do século IV), etc.

22.3 Um processo que tem a sua origem antes do mais na monolatria mas que se transformará mais tarde em *monoteísmo* anima a composição do Génesis. Sábios, como Jon Levenson, têm várias concepções da criação que não é possível compreender a não ser por uma oposição dialéctica aos mitos babilónios e do Canaã que inspiram os escritores bíblicos. Mas para além disso, no Salmo 82 e em várias passagens dos profetas, reconhecem-se ainda traços do *Enuma elish* babilónio e histórias ugaríticas.

A oposição ao contexto do Canaã é uma das chaves que permitiram sempre aos sábios confirmar a indiscutível origem do judaísmo. Foi deste modo que se quis transformar o judaísmo em «religião da história», a partir da observação, sem dúvida exacta dentro de certos limites, que os Judeus mantiveram das festas do Canaã mas em relação à qual modificaram a sua significação, ligando-a aos acontecimentos que a Bíblia define como históricos.

22.3.1 Examinemos brevemente as *festas* judaicas, das quais as mais importantes são o Novo Ano (*Rosh Hashanah*), a Expiação (*Yom Kippur*), a festa dos Tabernáculos (*Sukkot*), a Consagração (*Hanukkah*) (⇔ 22.1), *Purim*, a Páscoa e o Pentecostes (*Shavu'ot*).

O Rosh Hashanah, celebrado no 1.º dia do mês de Outono de Tishri, é a primeira solenidade de uma série que compreende o Kippur (10 Tishri), os Sukkot (15-22 Tishri) e a festa mais recente do Tora (23 Tishri), no fim do ano agrícola.

Os participantes reúnem-se ao som do *shofar*, instrumento feito de um corno de carneiro, que dispersa os demónios. Indo para junto da água, eles celebram o rito dito *tashlik* («ele deitará»), cujo objectivo é a libertação do pecado, «deitado» para o fundo da água. À noite, eles comem beterrabas (*silqa'*, «caçar»), alhos (*karate*, «cortados»), tâmaras (*temarin*, «arranjadas»), etc., jogando com a dupla significação das palavras: «Agrada a Deus que os nossos inimigos sejam *caçados*, *cortados*, *arranjados*, etc.»

Mais profundamente expiatórias são as cerimónias do Yom Kippur, que começam por um jejum nocturno e lamentações fúnebres. Noutros tempos, elas realizavam-se pela transferência de pecados para um bode expiatório, que era caçado no deserto. Vários destes usos lembram os do Novo Ano babilónico (Akitu).

Um exemplo de transformação de uma festa agrícola em comemoração de um acontecimento bíblico é-nos dado pela festa dos Tabernáculos (Sukkot), cujo objectivo era originalmente o de agradecer a Deus pela colheita. O Levítico 23,

43 testemunha a sua transformação em comemoração da saída do Egipto e da edificação de cabanas no deserto.

Um outro tipo de transformação sofreu a festa das Purim, isto é, dos «destinos», cujo nome representa uma alusão às adivinhações anuais comuns aos povos do Próximo Oriente. Ela celebra a heroína bíblica Esther que salvou o povo de um massacre (Esther 13, 6), em 13 de Adar.

É possível seguir até um certo ponto as transformações sofridas pelas duas festas (originalmente separadas), da Páscoa e dos ázimos, reunidas depois para comemorar a saída do Egipto. O cordeiro pascal indica que, na origem, este festival celebrado em plena lua de 14 Nisan era uma festa das primícias. O seu simbolismo foi modificado para lembrar o décimo flagelo enviado por Deus aos Egípcios (Êxodo, 11) e a salvação dos primeiros judeus, que foram poupados porque as suas portas estavam marcadas com o sangue dos cordeiros sacrificados. O Êxodo (cap. 12) prescreve igualmente que a Páscoa seja seguida por uma semana em que o consumo de pão com fermento é proibido; mas no mesmo capítulo a ausência de fermento relaciona-se com a pressa na saída do Egipto. Tudo isto parece indicar que o simbolismo religioso judeu é por vezes o produto de uma ascese de um tipo particular, que muito frequentemente remete para os acontecimentos relatados pelos escritos bíblicos, que constituem uma história santa do povo judeu. Esta história tem um carácter «linear», e não cíclico; ela tem lugar «na origem» e codifica portanto o passado mítico dos Judeus. Neste sentido, é muito difícil aceitar uma distinção entre as «religiões bíblicas» e as outras religiões, que assentaria no facto de que as últimas encaram o tempo como a repetição de um ciclo da criação e um rejuvenescimento periódico do mundo, enquanto as primeiras (o judaísmo e o cristianismo) seriam religiões «da história», de temporal linear sem repetição. Na realidade, o ciclo das festas judaicas indica uma estreita relação com os acontecimentos dos mitos bíblicos da fundação da aliança (*berit*) de Deus com o povo eleito e da renovação da aliança na história primordial deste povo. Isto vale também para o cristianismo: que Jesus Cristo tenha vivido «sob Pôncio Pilatos» não é senão uma indicação histórica sem consequências para aquele que celebra a sua ressurreição e que tende, para além disso, a relegá-la para um passado mítico.

22.4 **O profetismo** judeu representa provavelmente o resultado da fusão da instituição judaica dos *ro'ehim* («videntes») e da instituição dos *nabiim* palestinianos. A palavra *nabi* designa os profetas bíblicos «clássicos» como Amos, Oseias, Isaías, Jeremias, Ezequiel, etc., precedidos por Elias e o seu discípulo Eliseu (século IX), taumaturgos que demonstram a superioridade do YHVH bíblico sobre Baal, o deus do Canaã. A mensagem geral do profetismo é moral e condena as práticas culturais do Canaã, como a prostituição e o sacrifício sangrento. Perante a corrupção do povo, os profetas pregam a admoestação e ameaçam proclamando que, caso contrário, Deus afligirá os seus servidores infiéis com todos os males.

22.5 **A literatura apocalíptica judaica** é, em geral, extrabíblica, à excepção do livro de Daniel. «Apocalipse» significa «revelação». Trata-se, com efeito, de histórias de revelações que se obtêm de várias maneiras, das quais as mais importantes são, segundo J. J. Collins, a viagem ao além, a visão, o diálogo e o «livro celeste». Os Apocalipses têm uma dimensão visionária, vertical, respeitante à estrutura do universo e à residência de Deus. Os mais antigos escritos apocalípticos judeus, cujos fragmentos foram encontrados entre os manuscritos do Mar Morto (Qumrãn), consistem nos capítulos 1-36 e 72-82 de Henoch (o Henoch, cuja única versão integral é etíope). *O Livro dos Jubilados* (século II) sofreu essas influências. O *Livro de Daniel* consiste em várias histórias situadas num quadro narrativo comum ao século II, na época da revolta dos Macabeus. Os *Oráculos Sibilinos* são composições judaicas e cristãs de diversas épocas. Entre os outros escritos apocalípticos, é preciso mencionar os *Testamentos dos Doze Patriarcas* (século II a. C.), a *Vida de Adão e Eva*, o *Apocalipse de Abraão*, o *Testamento de Abraão*, *2 Henoch ou Henoch Eslavo*, *4 Esdras*, *2 Baruch* ou o Baruch sírio, todos escritos entre sensivelmente 70 e 135 d. C. A maior parte destas histórias partilham a crença comum no judaísmo helenístico, em «dois éons»: o éon histórico e o éon escatológico, o primeiro marcado pelas vicissitudes da Jerusalém terrestre continuamente ameaçada pelo pecado e pelos inimigos, o segundo pelo aparecimento da Jerusalém celeste, onde os Justos encontrarão as suas coroas, os tronos e os adornos de glória que aí foram depostos por eles desde a criação do mundo.

22.5.1 *A mística do Trono* ou Char (*merkabah*) celeste da visão do Profeta Ezequiel (cap. 1) representa um género particular de literatura visionária, cujos primeiros elementos constitutivos aparecem já pelo século II a. C. Em geral, a *merkabah* é contemplada no fim de uma viagem através de sete palácios (*hekhalot*) habitado por seres celestes. É aqui que se encontra por vezes o famoso anjo Metatron, que é o personagem bíblico Henoch (Gén. 5, 18-24) promovido à categoria de anjo. Henoch manteve, no entanto, certos atributos humanos, como o de ter articulações (os anjos não têm). É por essa razão que no Talmude babilónico (*Hagigah* 15a) se diz que ele induziu em erro o extático Elisha ben Abuya por não se ter levantado do seu trono. Elisha tomou-o por um Deus, tornando-se deste modo um herético. É esta uma das razões que lhe valeram o sobrenome de *Aher*, «Outro». Tipíco da literatura hekalótica é o Henoch hebreu (*3 Henoch*), redigido durante a segunda metade do século III d. C., ou mais tarde.

22.5.2 *Os manuscritos de Qumrān*, encontrados entre 1947 e 1977 em onze grutas perto do Mar Morto, pertencem provavelmente à seita ascética dos essénios, ainda que vários especialistas (Norman Golb) tenham recentemente

contestado esta atribuição que foi inicialmente unânime. A comunidade tinha-se estabelecido no deserto da Judeia no século II a. C. e tinha-se aí mantido até à sua destruição pelo exército romano, provavelmente em 68 d. C. Duas categorias de documentos foram aí encontrados: fragmentos mais ou menos importantes de escritos bíblicos ou parabíblicos (como *1 Henoch*) e escritos pertencentes à própria seita, aos quais se deve juntar o *Documento de Damas*, encontrado no início do século no Cairo. Entre os últimos, os mais importantes são a *Règle de la communauté* (1Q *Serek*), os *pesharim* ou comentários bíblicos, sendo o mais conhecido o comentário do profeta Habacuc, e o *Rouleau de la Guerre* (1Q *Milhamah*). Há uma figura que domina a doutrina essénia: o Mestre da Justiça, cuja existência, como a do seu inimigo, o Sacerdote ímpio, parece histórica. No entanto, os especialistas não chegam a acordo quanto à época em que ele viveu.

Segundo os documentos encontrados, os essénios eram dualistas, isto é, acreditavam na existência de dois espíritos, um bom e outro mau, que tinham partilhado as gerações dos vivos. Eles acreditavam na vitória salutar do bem sobre o mal, no seguimento de um combate entre os «filhos da luz» e os «filhos das trevas». Como este combate parece não se ter desenrolado no passado, ele poderia traduzir a convicção de que o poder espiritual dos essénios sem armas prevalecerá contra os muito bem armados Romanos. Se é esse o caso, a sua decepção não deve ter sido mais cruel quando a comunidade foi invadida e destruída pelo exército de Vespasiano.

22.6 Após 70 d. C., o judaísmo rabínico desenvolve-se a partir da corrente dos Fariseus (os adversários tradicionais do partido conservador dos Saduceus), e nomeadamente da escola do famoso rabino Hillel, que prevalece sobre a outra, mais legalista, de Shammaï. Com efeito, Hillel tinha reduzido o judaísmo a uma «regra de ouro»: «Não faças ao teu próximo o que não gostas que te faça a ti». Depois de 70, o rabi (título do Nasi ou chefe da assembleia) Yohannan b. Zakkai, seguido pelo rabi Gamaliel II, organizaram o Sinédrio ou assembleia rabínica de Yavneh na Judeia. Esta geração produziu mestres (*tannaim*) ilustres: Éliézer b. Hyrcanus, Éléazar b. Azariah, Josué b. Hananiah, Ismael b. Elisha, Akiva b. José, etc. Após a repressão da revolta de Bar Kochba e o martírio de Akiva, o Sinédrio foi transferido para a Galileia. Este período produziu grandes mestres como Siméon bar Yohai e Meïr. A Mishnah foi composta sob o Rabi Judas ha-Nasi. Mais tarde, os centros do judaísmo rabínico tornar-se-ão nas academias (*yeshivot*) de Sura e Pumbeditha, na Mesopotâmia, onde uma importante comunidade judaica, submetida à autoridade de um heresiarca, se mantinha sob o domínio persa. Após a conquista muçulmana, os Judeus tornaram-se «sujeitos» (*dhimmis*) do novo poder, o que implicava o pagamento de uma taxa sobre a religião e o reconhecimento da autoridade do Estado islâmico. Segundo o conjunto de regras chamado «Pacto Omar» (ca. 800), os

judeus (e os cristãos) eram excluídos da administração, não tinham o direito de fazer prosélitos, construir novas sinagogas (ou igrejas), etc. No século X, as *yeshivot* babilónicas, cujo presidente era chamado Gaon, foram definitivamente transferidas para Bagdade, capital do califado dos Abássidas. O Gaon de uma das mais prestigiadas *yeshivot* do Iraque foi Saadia b. José (882-942), campeão da luta contra os puritanos fundamentalistas ditos caraítas. Quando os Árabes conquistaram a Espanha em 711, encontraram nos judeus sefardins preciosos aliados, recompensados por uma taxação menos pesada do que a que coube aos cristãos moçárabes. O «Pacto de Omar» continuou, no entanto, em vigor em Espanha. Durante o califado omíada de Córdova (756-1031), a capital da Andaluzia torna-se centro intelectual dos judeus, apesar da *yeshiva* de Lucena não ultrapassar em esplendor as de Bagdade, Jerusalém ou do Cairo. Mesmo que os seus méritos se tenham mantido alheios aos judeus contemporâneos, o maior filósofo de Córdova é o platónico Salomão ibn Gabirol (ca. 1020-1057), autor do tratado *Mekor Hayyim* («Fonte de Vida»), cuja única tradução latina (*Fons vitae*) chegou até nós. Ibn Gabirol, que escrevia muitas vezes em árabe, como todos os grandes pensadores judeus da época, fazia também versos em hebreu no poema de ressonância cabalista, *Keter malkhut* («a Coroa do Rei»). Um outro platónico de marca é Bahya ibn Paquda (século XI). Pelo contrário, Abraham ibn Daud (ca. 1111-1180) é aristotélico e Judah Halévy (ca. 1075-1144) anti-aristotélico. A conquista almorávida da Espanha (1086-1147), e sobretudo a pesada ocupação almóada (ca. 1150-1250), produziram uma deterioração completa das condições de vida dos judeus (e dos cristãos) espanhóis, que tiveram de se refugiar em territórios mais acolhedores. É o caso do maior intelectual judeu da época, Moisés ibn Maimun (Maimónidas, 1135-1204), nascido em Córdova, que se estabelecerá no Cairo. Maimónidas, filósodo aristotélico, autor do *More nebohim* («Guia dos Desencaminhados») e de um código legal que terá uma influência decisiva no desenvolvimento e interpretação haláquico, ganhou a sua vida como médico à custa dos últimos Fatimidas do Egipto. Encontraremos os mais importantes intelectuais judeus em território cristão: Levi b. Gerson (Gersonide, 1288-1344) na Provença, Hasdai Crescas (ca. 1340-1412) em Saragoça. Perseguidos periodicamente em todo o lado, os judeus serão expulsos da Espanha cristã em 1492, de Portugal em 1497. Muitos emigrantes estabelecer-se-ão no Império Otomano, na Ásia Menor, nos Balcãs (como José Caro, 1488-1575, grande autor haláquico) ou em Safed na Palestina, localidade que se tornará no centro intelectual dos judeus durante a segunda metade do século XVI, abrigando o cabalista sefarade Moisés Cordovero (1522-1570), e a escola do cabalista asquenazim Isaac Luria (1534-1572) (⇔ 22.7). É ainda no Império Otomano que nasce o movimento messiânico de Shabbatai Tsewi (1626-1676), cujo profeta foi o cabalista Nathan de Gaza. O shabbatianismo entra na Polónia através da actividade de Jacob Frank (1726-1791). No entanto, os centros do judaísmo mudam do Sul para o Norte, em Vilna na yeshiva do Gaon Solomon Zalman (1720-1797), na Podólia

(Ucrânia polaca) onde o Baal Shem Tov («Mestre do Bom Nome [de Deus]»), Israel b. Éléazar (1700-1760), dá origem ao poderoso movimento assídico, na Polónia central, onde o movimento se estabelece.

Perseguidos ou detidos, segundo a vontade dos soberanos, os Judeus ganharão, no entanto, muitos defensores na época das Luzes. No fim do século XVIII, a assimilação dos judeus torna-se possível na Alemanha (1781-87) e em França (1790), mas a sua situação continuou a ser precária na Rússia e zona de influência russa até ao fim do século XIX, na época em que Benjamin Disraeli era primeiro-ministro da Grã-Bretanha. As Luzes tiveram uma influência profunda sobre o próprio judaísmo ortodoxo. Moses Mendelssohn (1729-1786) é o pai dos *maskilim* (singular *maskil*, representante das Luzes) e do fenómeno conhecido sob o nome de *haskalah*, a modernização da literatura judaica. Tal como todos os povos ocidentais, os Judeus redescobrem a profundeza das suas próprias tradições no começo do século XIX (Samuel David Luzzato, 1800-1865) e elaboram uma filosofia da história na qual o monoteísmo se torna símbolo de Israel (Nahman Krochmal, 1785-1840). O judaísmo reformado opõe-se ao judaísmo conservador.

O fim do século XIX assiste a um recrudescência massiva do anti-semitismo em todos os países europeus, e mais especialmente na Rússia, mas também ao aparecimento do movimento sionista, cujos fundadores foram Leon Pinkster (1821-1891) e Theodor Herzl (1860-1904). Mas antes da colonização da Palestina e da formação do Estado de Israel a seguir à Segunda Guerra Mundial e da exterminação maciça dos judeus nos campos de concentração nazis, os Estados-Unidos da América, que tinham albergado milhões de judeus europeus, tornar-se-ão o centro do judaísmo e dos debates entre os partidários da Reforma, os judeus neo-ortodoxos, e os conservadores como Solomon Schechter (1848--1915), chefe do *Jewish Theological Seminary* (de Nova Iorque).

22.7 **A cabala** é uma forma de misticismo judeu cujas origens mergulham, por um lado, nas antigas especulações gramatológicas e numerológicas cujo produto foi o *Sefer Yetsirah* ou «Livro da Criação» (século IV d. C.?), e por outro lado na literatura dos hekhalot. Moshe Idel distingue na cabala uma fórmula «teosófico-teúrgica» de uma fórmula «extática».

O *Sefer Yetsirah* elabora já este esquema cosmológico que será característico da cabala: os 10 *sephirot*, correspondendo provavelmente aos dez mandamentos, e às vinte e duas vias que se lhes juntam, correspondendo às vinte e duas letras do alfabeto hebreu. É deste modo que a criação tem lugar a partir destes 32 elementos primordiais. O *Sefer Yetsirah* e a literatura hecalótica estão no centro do pensamento do «pietismo dos judeus alemães» (*Hasidei Ashkenaz*), entre os quais brilham os representantes da família dos Kalonymus: Samuel ben Kalonymus de Speyer (século XII), o seu filho Judas ben Samuel (ca. 1150-1217) e o discípulo deste último Éléazar de Worms (1165-1230). No entanto, a cabala

não surgiu entre os asquenazim, mas entre os sefardins da Provença, autores do *Sefer ha-Bahir* («Livro da Claridade»), no qual os *sefirot* assumem pela primeira vez o aspecto de atributos divinos. O primeiro místico judeu provençal a ter conhecido o *Bahir* foi Isaac o Cego (ca. 1160-1235), filho do rabino Abraham ben David de Posquières (ca. 1120-1198). Da Provença, a cabala propagou-se para a Catalunha, onde floresceu no círculo de Gerona, cujos representantes foram os rabinos Ezra ben Solomon, Azriel e - o mais famoso - Moisés ben Nahman (ou Nahmanidas, 1195-1270). Em Castela, os precursores imediatos do autor do *Zohar* foram os irmãos Jacob e Isaac Cohen. Os cabalistas deste período aperfeiçoam as técnicas de permutação e combinação das letras do alfabeto e de numerologia mística (*temurah, gematria* e *notarikon*), cujos protótipos parecem helenísticos.

Abraham ben Samuel Abulafia, o grande místico sefardita do século XIII, é o representante mais marcante da cabala extática, cujo objectivo é o *devekut* ou o *unio mystica* com Deus. A sua geração conta duas outras figuras maiores da cabala clássica: Joseph ben Abraham Gikatilla (1248-1305) e Moisés de Léon (1250-1305), o autor do escrito pseudo-épigráfico *Sefer-ha-Zohar* (*Livro do Esplendor*), atribuído ao mestre tanaíta Simeão bar Yohai (século II).

A cabala clássica integra a cosmologia hecalótica num dos quatro universos espirituais que se prolongam um no outro, de cima para baixo: *atsilut, beriyah, yetzirah* e *asiyah*. O universo *atsilut* (emanação) compreende os dez *sefirot* (*Keter, Hokhmah, Binah, Gedullah/Hesed, Geburah/Din, Tiferet/Rahamin, Netsah, Hod, Yesod/Tsaddik, Malkhut/Shekhinah*) que formam Adam Kadmon, o antropos primordial. O universo *beriyah* (criação) compreende os sete hekhalot e a merkabah. O universo *yetsirah* (formação) compreende os exércitos angélicos. O universo *asiyah* (fabricação) é o arquétipo do mundo visível. Neste, a presença dos dez sefirot manifesta-se no arco-íris, as vagas do mar, a aurora, a erva e as árvores. Mas o cabalista desenvolve muitos outros procedimentos místicos (por exemplo, a visualização de cores, etc.) para atingir o mundo *atsilut*. O acesso é difícil devido à presença do mal – dito *sitra ahra*, «o outro lado» – em *asiyah*. É no entanto mais importante compreender que a cabala não partilha sistematicamente o dualismo platónico alma/corpo e o desprezo pelo mundo físico. Consequentemente, a sexualidade é boa na medida em que representa um processo de reintegração de entidades separadas quando as almas descem aos corpos. Todas as acções do cabalista têm como fundamento um dos três objectivos a que se propõem: *tikkun* ou restauração de uma harmonia e unidade primordiais, na pessoa do praticante e no mundo; *kavvanah* ou meditação contemplativa; e, por fim, *devekut* ou união extática com as essências.

Especialistas como Moshe Idel crêem no carácter constante, inamovível, das doutrinas centrais da cabala. Contudo, a síntese de Isaac Luria, *Ari ha-Kadosh*, o Santo Lion de Safed (*Ari*, Lion, é o acrónimo de «Ashkenazi Rabbi Ishaq») e

dos seus discípulos, entre os quais o mais importante foi Hayyim Vital (1543--1620), é revolucionária quando encara a criação por um processo de contracção (*tsimtsum*) de Deus nele mesmo, e o mal como uma presença activa de resíduos («conchas» ou *qelippot*) espirituais saídos devido à «ruptura dos vasos» (*shevirat hakelim*) que os deviam conter. Este drama cósmico assemelha-se ao acontecimento conhecido como a «queda de Sofia» no gnosticismo dos primeiros séculos cristãos, prova de que Luria tinha percorrido o mesmo itinerário intelectual que os gnósticos. Tal como certos grupos gnósticos, ele valorizou positivamente a metensomatose (reencarnação da alma), que permite ao sábio ganhar um número suplementar de almas (ou de «centelhas de almas») ilustres.

22.8 A identificação de *Shabbatai Tsevi* (1626-1676) com o Messias esperado é em grande parte a obra do cabalista luriano Nathan de Gaza (Abraham Nathan b. Elisha Hayyim Ashkenazi, 1643/44-1680), que descobre na mística de Esmirna todos os sinais de eleição, incluindo as fraquezas e tentações devidas aos *qelippot*. No seu monumento de erudição (*Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, 1973), Gershom Scholem reconstituiu minuciosamente a história do shabbatianismo. Desde 1665, o Messias é revelado e Nathan toma uma atitude antinomista, revogando as práticas de luto e substituindo-as por festas de regozijo em honra de Shabbatai. Ele vaticina também que o Messias tomará a coroa do sultão, mas em Fevereito de 1666, quando ele chega a Istambul, o sultão manda-o prender e a 16 de Setembro ele vê-se obrigado a escolher entre a abjuração do judaísmo e a conversão ao islão, ou ainda a morte. Ele escolhe a primeira alternativa, perdendo assim inúmeros simpatizantes. Nathan e muitos grupos no Império turco mantiveram-se-lhe fiéis. Houve apóstases e conversões *pro forma* ao islão e as práticas antinomistas seguiram--se. O repúdio messiânico da Tora foi pregada na Polónia pelo shabbatianista radical Jacob Frank (1726-1791), que se julgava a reencarnação do próprio Shabbatai.

22.9 **O assidismo polaco** representa uma das sínteses mais recentes e mais ricas do misticismo judeu, reunindo elementos de todas as correntes históricas. O fundador do assidismo é o taumaturgo Israel b. Eliezer, chamado Baal Shern Tov (acrónimo Besht), seguido pelo *maggid* ou profeta itinerante Dov Baer (1710-1772). O movimento ganha muitos adeptos, em detrimento das autoridades judaicas (a *kehillah*), que formam o movimento de oposição dos *mitnagdim*. Após um século de luta entre as duas facções, as diferenças esbatem--se, os assídios perdem muito do seu élan revolucionário e os mitnagdim aprendem a sua lição de ética. Ao contrário do pietismo tradicional dos asquenazim, que consiste numa feroz ascese, o assidismo do Besht e dos seus seguidores, que acabarão por constituir verdadeiras dinastias, sublinha a alegria

da omnipresença de Deus, perdendo-se no *devekut*, que é a ascensão da alma (*aliyat haneshamah*) na luz divina. Os assídios reconhecem a presença de Deus nas mais humildes actividades do seu corpo e praticam a «adoração física» (*avodah ba-gashmiyut*), isto é, o louvor de Deus não só na oração ou nas cerimónias «sagradas», mas entre as actividades mais profanas como a cópula sexual, a refeição e o sono. É a intenção que conta, e se concretizando o acto tem-se como objectivo o *devekut*, é o extase que daí resulta. Danças, cantos, e mesmo rotações como as dos monges torneiros desenvolvem-se com essa intenção. O assídio realizado desce das alturas contemplativas para erguer a comunidade, praticando a *yeridah le-tsorekh aliyah*, «a descida com o objectivo da ascensão». Os assídios deixaram-nos muitas lendas cuja mensagem é profunda.

22.10 **Bibliografia**. Em geral, ver Robert M. Seltzer, *Jewish People, Jewish Thought: The Jewish Experience in History*, New York/Londres, 1980; Geoffrey Wigoder (ed.), *The Encyclopedia of Judaism*, New York, 1989; Isidore Epstein, *Judaism*, Harmondsworth, 1959; Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, New York, 1964. A melhor recolha de textos traduzidos numa língua europeia é de Samuel Avisar, *Tremila anni di literatura ebraica*, 2 vols., Roma, 1980-82. Uma excelente introdução às escrituras judaicas é fornecida pelo volume da redacção de Barry W. Holtz, *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*, New York, 1984.

Sobre a arqueologia da antiga Palestina, ver Gösta W. Åhlstrom, *An Archeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine*, in *Studia Orientalia* 55 (1984), 1-31; Roland de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël, des origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971.

Sobre a criação na Tora, ver Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco, 1988.

Sobre os profetas, ver Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel: From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*, Filadélfia, 1983.

Sobre as festas judaicas, ver Julius H. Greenstone, *Jewish Feasts and Fasts*, Filadélfia, 1945.

Sobre a literatura apocalíptica judaica, ver John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984; Michael E. Stone, *Scriptures, Sects and Visions*, Filadélfia, 1980; *idem* (reed.), *Jewish Writings of the Second Temple*, Assen/Filadélfia, 1984; David Hellholm (reed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1983.

Uma das melhores introduções à literatura essénia de Qumran deve-se a Mathias Delcor e Florentino Garcia Martinez, *Introduction a la literatura esenia de Qumran*, Madrid, 1982 (excelentes notas bibliográficas). A hipótese de uma origem não essénia dos manuscritos de Qumran foi avançada por Norman Golb,

«*The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls*», in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124 (1980), 1-24.

Ao lado das magníficas exposições das grandes etapas do misticismo judeu devidas a Gershom Scholem, é necessário consultar, hoje, obras mais especializadas, como as de Ithamar Gruenwald sobre a mística do Trono (*Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden/Köln, 1980 e *From Apocalypticism to Gnosticism*, Frankfurt, 1988).

Sobre os inícios da cabala, ver a compilação *The Early Kabbalah*, editada e introduzida por Joseph Dan, textos traduzidos por Ronald C. Kiener, prefácio por Moshe Idel, New York, 1986. A melhor síntese recente sobre a cabala deve-se a Moshe Idel, *Kabbalah, New Perspectives*, New Haven/Londres, 1988. Sobre Safed, ver sobretudo R. J. Zwi Werblowski, *Joseph Caro, Lawyer and Mystic*, Filadélfia, 1977 (1962).

A melhor obra sobre Shabbatai Tsevi continua a ser a de Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton, 1973.

23
Religiões da MESOPOTÂMIA

23.1 No sétimo milénio a. C., o país à volta dos rios Tigre e Eufrates, o Iraque de hoje, era povoado por pastores e agricultores. Por volta de 3500 a. C., o desenvolvimento da escrita marca a passagem da pré-história à história. Entre os objectos encontrados nas pesquisas de Ubaid e de Uruk, descobre-se o fino artesanato pintado, figurinhas e edifícios cuja arquitectura e decoração são de uma complexidade crescente. Encontramos exemplos da língua indígena nas toponímias da região meridional onde os Sumérios irão surgir, trazendo consigo a sua própria língua e um sistema para marcar e contar os rebanhos que se tornará a sua primeira escrita. Os Acadianos, que falavam uma língua semítica, preservaram e reinterpretaram as tradições e divindades sumérias durante séculos de guerra entre as cidades-Estado e invasões vindas de todas as direcções. Desde o século XVIII a. C., pode falar-se de duas entidades territoriais: a Assíria no norte e a Babilónia no sul. Os arquivos reais do período assíro-babilónio, e especialmente entre os séculos VII e VI, revelam-nos mitos e materiais épicos já muito antigos na época em que foram copiados.

23.2 **Os deuses.** Na época mais antiga da religião mesopotâmica que nos é acessível, as forças divinas são as forças da natureza. Cada deus sumério tem o seu território, inerente à sua divindade. A propriedade de raiz dos antigos templos é a possessão do deus, as gentes são os seus servos, os sacerdotes seus intendentes e criados. Os rios e prados tinham os seus deuses locais, cuja essência estava ainda, nesta época, intimamente ligada à dos fenómenos naturais. As forças dinâmicas da natureza eram supostamente provocadas e simultaneamente manifestadas por deuses como Ishkur/Adad presente no trovão, Amaushumgalna que fazia rebentar as palmeiras-tamareiras, e Inanna, deusa dos locais cheios de frutos.

As divindades primordiais assumiram progressivamente as formas humanas e os papéis sociais que lhes eram atribuídos pelos sacerdotes e escribas. À cabeça do panteão nascente havia o An, o céu, pai dos deuses, cujo nome é simultaneamente o símbolo do céu e da divindade. Quando a história escrita começa em Sumer pelo ano 3500 a. C., An era já um *deus otiosus*. Mais activo no seu papel de chefe da assembleia divina, estava o Enlil, cujo principal templo se encontrava no centro religioso de Nippur. Quase todos os deuses iam finalmente adquirir uma esposa, mas a Grande Deusa mesopotâmica era Inanna, que os Acadianos comparavam a Ishtar. Importante em muitos mitos, ela era o planeta Vénus e os seus domínios eram a fertilidade, o amor e a guerra. O seu pai era o deus lunar Nanna (Sin) e o seu irmão o deus solar Utu (Shamash). Enki (Ea) é o astucioso deus da água de irrigação que ajudou os humanos a desenvolver técnicas e a sobreviver ao grande dilúvio enviado para os eliminar. Dumuzi (Tamuz) é o deus da fertilidade e do crescimento dos animais e de certas plantas em diversos mitos, ele preenche o papel trágico daquele que morre jovem. Nergal tinha-se tornado por aliança o deus do mundo infernal.

Em todas as épocas, a personalidade dos deuses era muito volúvel. Eles podiam facilmente acumular características uns dos outros. Mesmo com a antropomorfomização dos deuses, os hierofantas não pararam de se manifestar na natureza. O nome de um rio escrevia-se em geral precedido do sinal indicando *deus*. Os indivíduos tinham frequentemente como protectores deuses pessoais; vê-se nos tectos cilíndricos que eles lhes abrem as portas dos grandes deuses.

23.3 Utilização política da religião. O templo sumério era uma instituição simultaneamente religiosa, política e administrativa. As cidades tinham assembleias de anciães consagradas à arbitragem e à eleição de chefes e de generais em tempo de guerra. A riqueza e o poder destes últimos foram aumentando e eles foram transformados em reis e dinastias reais. Os reis tinham todo o interesse em se fazer representar como os favoritos dos deuses. O primeiro rei a apropriar-se da iconografia divina foi Naram Sin (ca. 2254-2218 a. C.), neto do grande rei e conquistador acadiano Sargon. Ele aparece numa coluna com os chifres reservados à divindade e dominando os seus homens no campo de batalha.

Testemunhos mais recentes mostram que se recorria à adivinhação antes das campanhas militares e que muitos reis viam em certos deuses a causa e os beneficiários do seu sucesso. A ascensão da cidade santa da Babilónia era a ascensão do seu deus; com efeito, na *Enuma Elish* babilónica, vê-se Marduk içar-se ao cume do panteão e substituir Enlil. Na versão assíria, o deus epónimo de Assur é substituído por Marduk.

A religião real utilizava um complexo sistema de adivinhação. Observações astronómicas precisas, base da disciplina universal que será a astrologia, assinalavam os sentimentos dos deuses e previam a seca, a guerra ou crises na

existência pessoal do rei. Rituais consistindo na oração, a purificação e o apaziguar dos deuses eram efectuados em resposta aos prognósticos feitos a partir do extirpamento (exame das vísceras dos animais) ou da interpretação dos sonhos (oniromancia). O festival do Novo Ano exigia a participação do rei, presente também no rito do casamento sagrado em Uruk, onde ele casava com a deusa Inanna para assegurar ao país a prosperidade durante o ano vindouro.

23.4 As práticas populares. Os grandes complexos dos templos tinham ao seu serviço toda uma burocracia de sacerdotes, escribas, astrólogos e artesãos profissionais. Sacerdotes especializados ocupavam-se dos cuidados diários às imagens divinas, alimentando-as, lavando-as, vestindo-as e divertindo-as. O praticante comum podia fazer oferendas de alimento ou estatuetas votivas diante do altar do deus e podia participar nas festividades e representações do mito que acompanhavam as festas divinas. O povo recorria também aos feitiços e encantamentos, com o objectivo de curar as doenças, de assegurar a fertilidade de um casal, de enfeitiçar e desenfeitiçar. Os encantamentos médicos invocam frequentemente um ou vários deuses, imploram o seu perdão para ofensas conhecidas ou ignoradas e, nas suas versões escritas, eles incluem espaços em branco para aí inserir o nome do beneficiário. Muito populares eram as figurinhas em barro de deuses e espíritos que, «animadas» por mágicos profissionais, eram guardadas nas casas ou enterradas no seu interior para assegurar a protecção. Os nomes próprios, cuja maior parte são teóforos, mostram que as pessoas tinham confiança nos seus deuses pessoais para obter saúde e bem estar.

23.5 Enuma Elish («Quando Lá no Alto»), o poema babilónico da criação, é associado às festas do novo ano (Akitu) celebradas todas as Primavera na cidade de Babilónia. A história exalta Marduk como o maior entre os deuses; tal facto indica que ele foi escrito no século XII a. C., quando a estátua de Marduk tinha sido devolvida à Babilónia e quando a supremacia política da cidade era considerada como o triunfo mítico do seu deus.

A primeira das sete tabuinhas do poema revela as condições nos primórdios do universo, quando só a água doce (Apsu, macho) e água salgada (Tiamat, fêmea) existiam. As novas gerações dos deuses incomodam os antigos com o seu barulho. Apsu desafia-os numa batalha, mas é morto por Ea, que tem um filho, Marduk. Tiamat deseja vingar Apsu e entre os deuses jovens só Marduk ousa desafiar o monstro feminino. Ele obtém a realeza dos deuses e leva com ele os seus ventos e raios para o combate. Os ventos precipitam-se na boca aberta de Tiamat e uma flecha mata-a. Os seus aliados são cercados e capturados, e entre os troféus da vitória estão as mesas do destino roubadas por Kingu, o marido de Tiamat.

Marduk cortou em duas metades simétricas o corpo de Tiamat e criou assim

o mundo. Do sangue de Kingu, ele fez os homens para servir os deuses. Em recompensa, recebeu a soberania divina e consagrou-se-lhe um grande templo na Babilónia. Vários elementos desta história têm correspondências no Génesis e nas imagens de Yahweh vitorioso nos Salmos e no Livro de Job.

23.6 Gilgamesh, rei de Uruk, foi talvez um rei das dinastias antigas e algumas histórias que lhe dizem respeito foram conservadas em língua suméria. O poema acadiano que chegou até nós foi redigido e desenvolvido por um escriba, provavelmente em meados do período babilónico, complementado com a história do dilúvio de Atrahasis. Esta versão mais completa da lenda começa pelo elogio das grandes construções de Uruk, a cidade famosa pelo seu templo de Inanna e pelos seus monumentais muros em tijolo. Gilgamesh, um rei dois terços divino e um terço humano, tiranizava o seu povo com corveias excessivas e um direito de «primerias núpcias» que fazia respeitar escrupulosamente. Os deuses criaram Endiku, um selvagem que vivia em paz com os animais. Eles enviaram-lhe uma prostituta para o humanizar e ela levou-o até Uruk, onde Endiku defrontou Gilgamesh. Um terrível combate seguiu-se, no termo do qual os dois rivais se tornaram os melhores amigos e foram juntos para as montanhas dos cedros para matar o monstro Huwawa. Convidado por Ishtar a tornar-se seu esposo, Gilgamesh insulta-o lembrando-lhe que todos os seus amantes tinham tomado o caminho dos Infernos. A vingança de Ishtar não se faz esperar: ela envia o terrível touro celeste no seu encalço, mas Gilgamesh e Endiku matam-no. Os deuses decidem punir ambos tirando a vida a Enkidu. O destino de Gilgamesh parece selado, mas o herói dirige-se ao ponto de nascimento dos rios para encontrar o único homem que havia encontrado a imortalidade, o longínquo Utnapishtim. Chegando às montanhas abertas pelas portas do Sol, Gilgamesh encontra o terrível homem-escorpião e a sua esposa, que o deixa penetrar no túnel. Chegado ao mar, ao fim do mundo, ele encontra a ninfa Siduri que tenta desviá-lo do seu objectivo, mas ele continua a sua busca para além das águas da morte, onde encontra Utnapishtim e lhe pergunta o segredo da imortalidade. Neste ponto o autor da história inseriu o episódio do dilúvio: avisado por Ea da iminência do cataclismo, Utnapishtim tinha construído uma arca e tinha-a enchido, após o que ele e sua esposa tinham sido transformados em deuses e instalados nos seus locais longínquos. Eis uma variante resumida de histórias do dilúvio como a do rei Ziusudra, que foi incitado por Enki a construir uma arca para escapar ao dilúvio, cujo objectivo era o de destruir a aberrante e ingrata raça dos homens. A história de Atrahasis («o muito sabedor») representa a versão acadiana da mesma história. Gilgamesh não consegue a conquista da imortalidade, quer por não ter sido capaz de resistir à prova do sono, quer por ter perdido a planta que lhe ia conferir a juventude eterna. De regresso a Uruk, ele deverá consolar-se com a efemeridade dos monumentos desta cidade.

23.7 Bibliografia. Eliade, *H* 1, 16-24; T. Jacobsen, *Mesopotamian Religions: An Overview*, in *ER* 9, 447-66.

Textos traduzidos em J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1969. Existem várias introduções às religiões mesopotâmicas, como as de Édouard Dhorme, *les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945; Jean Bottéro, *la Religion babylonienne*, Paris, 1952; S. N. Kramer, *The Sumerians*, Chicago, 1963; Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, 1976.

24
Religiões dos MISTÉRIOS

24.0 O termo «mistérios» tem uma significação técnica bastante precisa e refere-se a uma instituição capaz de garantir a iniciação. A ideologia dos mistérios tem duas origens: as iniciações arcaicas e as sociedades secretas por um lado e, por outro, uma antiga religiosidade agrária mediterrânica. Do ponto de vista mitológico, duas variantes de um mito das origens, comum às civilizações agrícolas, foram registadas pelo etnólogo Ad. E. Jensen (⇔ 2.1). Para os Marind-Anim da Nova Guiné, as divindades criadoras e os outros seres do tempo primordial chamam-se *demas*. A primeira narrativa mítica é a da condenação à morte de uma divindade *dema* pelas outras *demas*. A divindade morta representa a passagem do tempo primordial ao tempo histórico, caracterizado pela morte, pela necessidade de se alimentar e procriar sexualmente. A divindade sacrificada é «a primeira morte», ela transforma-se em todas as plantas úteis e na lua. O culto é uma representação dramática da condenação à morte do *dema*, comemorada pela mastigação ritual de alimentos. Jensen dá a este mitologema o nome de Hainuwele, a divindade morta dos Wemale da ilha de Ceram, e compara-o com a cultura vegetal e muito especialmente com a cultura das plantas tuberosas. O outro mitologema, que ele compara com a cultura dos cereais, inclui o roubo dos cerais no céu e é associado a Prometeu. Na realidade, os dois mitos surgem em áreas geográficas muito diferentes para explicar quer o aparecimento das plantas em tubérculos, quer o dos cereais.

24.1 **Os mistérios gregos**. Não existem mistérios iranianos, babilónicos ou egípcios. Trata-se de um fenómeno helénico. Na Grécia, os mistérios mais típicos, no período clássico, são os de Elêusis, à volta dos quais já gravita

Dioniso numa época antiga, sem no entanto abdicar dos seus próprios mistérios. Os órficos e pitagóricos também não possuem instituições de iniciação. As coisas mudam quando se trata dos Cabiros, de Cíbele e Átis. Este é o único entre as «divindades moribundas» do Próximo Oriente (Tamuz, Adónis, Osíris) que está integrado num culto de iniciação organizado.

O complexo dos mistérios de Deméter e de sua filha Cória-Perséfona é baseado numa ideologia agrícola e num cenário mitológico muito próximo do que tem como centro Hainuwele, a Cória dos Molucos. Tal como ela, Perséfona desaparece nas profundezas da terra, é assimilada à lua e preside ao destino da vegetação e sobretudo dos cereais. À semelhança de Hainuwele, para ela o porco é um animal para sacrificar.

Os mistérios de Elêusis eram a instituição de iniciação colectiva por excelência do Estado ateniense. O seu segredo foi bem guardado, mas mesmo na ausência de informações completas nós podemos imaginar que o cenário da iniciação correspondia de alguma forma ao objectivo supremo da ideologia dos mistérios, que era a homologação ritual do destino do neófito à vicissitude do deus.

24.2 **Na época imperial**, novas divindades, de origem oriental ou não, têm os seus mistérios: Dioniso, Ísis, Mithra, Sarápis, Sabázio, Jupiter Dolicheno, o Cavaleiro Dácio. Estes mistérios garantiam uma iniciação secreta, sem se excluírem reciprocamente, de tal maneira que um participante podia acumular todas as iniciações que o sexo, classe e meios financeiros fossem capazes de lhe proporcionar. Para além disso, os contornos de certas divindades mistéricas são delicados e seus atributos solares e os seus nomes comuns (Zeus, Júpiter, Hélio, Sol, Sol invictus) indicam uma grande amálgama que se definiu por vezes como um «sincretismo solar». No século IV todas estas divindades (inclusive Cíbele) são celestes, identificam-se frequentemente com o Sol e são tidas como supremas sem necessariamente caírem em contradição. Em certas exegeses, a diversidade dos seus nomes não esconde a sua identidade essencial.

24.2.1 As estruturas institucionais que transformavam Dioniso em divindade dos mistérios aparecem pelo fim do século I d. C. *O culto de Dioniso* nesta época é particularmente rico em símbolos escatológicos. A esperança póstuma dos iniciados escatológicos é descrita pelo filósofo platónico Plutarco de Queroneia (ca. 45-125) e por inúmeras representações figuradas. As almas gozavam de um estado permanente de alegria e embriaguez celestes.

24.2.2 As etapas da iniciação aos mistérios da *deusa egípcia Ísis*, em relação à qual os especialistas destacaram recentemente os elementos autenticamente egípcios, são mencionados, de maneira realmente incompleta e confusa, pelo escritor latino Apuleio de Madauros (ca. 125-162) no seu romance fantástico

sob o título de *Métamorphoses ou l'Ane d'or*. Após uma iniciação nocturna na qual se lhe pede para revelar o conteúdo, Lucius o herói do romance, que recebe as doze estolas do iniciado, está instalado num pedestal em madeira diante da estátua de Ísis, está com a *stola Olympiaca*, carrega um archote na mão direita e uma coroa de palmas na cabeça. Que feito lhe valeu esta mascarada que simboliza a divinização? Ele explica-o numa passagem enigmática: «Eu passava a fronteira da morte e, cavando o solo de Prosérpina, eu volto, transportado através de todos os elementos; eu vi o sol a queimar, cheio de luz, a meio da noite; eu chegava diante dos deuses, inferiores e superiores, e adorava-os de perto.» Os sábios interpretaram as ilusões contidas nesta passagem quer como referindo-se a uma encenação custosa, quer como uma prova de iniciação conferindo invulnerabilidade, quer, enfim, como uma ascensão celeste.

24.2.3 Muito importantes nos meios militares do Império e dotados de uma hierarquia baseada nos segredos da astrologia, *os mistérios do deus Mithra* (de nome iraniano, mas de conteúdo helenístico) celebravam-se em templos especiais chamados *mitrais*, construídos em momentos propícios à imitação de uma gruta. A iniciação tinha sete graus, colocados sob a tutela dos sete planetas:

Korax (corvo)	Mercúrio
nymphus	Vénus
miles (soldado)	Marte
leo (leão)	Júpiter
Perses (Persa)	Lua
Heliodromus	Sol
Pater	Saturno

Entre os monumentos figurados da religião de Mitra, a cena do taurόbolo, representando Mithra matando o touro, rodeado de animais simbólicos (serpente, cão, escorpião, etc.), presta-se a interpretações astrológicas.

Um objecto simbólico – a «escala de sete portas» – é atribuído aos mistérios de Mithra pelo filósofo pagão do século II, Celso, no seu *Discurso Verdadeiro*, resumido pelo apologista cristão Orígenes. Segundo Celso, a escala era suposta representar a passagem da alma através das esferas dos planetas.

24.2.4 *Os mistérios do Cavaleiro Dácio*, nos quais figura uma deusa peixe e nos quais um carneiro era, provavelmente, imolado, são uma simplificação do mitraísmo com a integração de certos elementos religiosos das províncias danubianas do Império. Só três graus da iniciação foram mantidos: Aries (Carneiro), Miles (Soldado), Leo (Leão), os dois primeiros estavam sob a tutela de Marte e o último sob a do Sol.

24.2.5 *Sabázio* era um antigo deus trácio e frígio que se torna padroeiro dos mistérios no século II d. C. Segundo o escritor cristão Clemente de Alexandria (m. antes de 215), o momento central da iniciação a estes mistérios consistia no contacto do crente com uma serpente dourada, que lhe era introduzida pelo peito (*per sinum*) e que saía por baixo.

24.2.6 *Sarápis ou Serápis* é um deus artificial (Osíris + Ápis), cuja teologia nasce em Mênfis e se desenvolve em Alexandria sob os Ptolomeus. O principal *serapeum* é o de Alexandria, mas o deus é venerado em muitas cidades gregas por sociedades de *Sarapiastais*.

24.2.7 *Jupiter Optimus Maximus Dolichenus* é uma divindade imperial dos mistérios que recebe o nome do chefe dos deuses; este figura normalmente entre os epítetos de outros deuses dos mistérios como Sabázio. É o deus celeste de Dólique na Ásia Menor, transformado pelos Gregos em Zeus-Oromasdes e exportado para Roma pelos soldados da província de Commagène.

24.3 Bibliografia. Sobre as religiões dos mistérios, ver muito particularmente os volumes de Ugo Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979; U. Bianchi e M. J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, 1982, ambos com uma bibliografia actualizada. Ver também I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*, Paris, 1984; I. P. Couliano e C. Poghirc, *Dacian Rider*, in *ER* 4, 195-6; *Sabazios*, in *ER* 12, 499-500.

25
Religiões da OCEÂNIA

25.0 As ilhas do oceano Pacífico foram agrupadas tradicionalmente em três áreas: a Micronésia, a Melanésia (compreendendo a Nova Guiné, as ilhas Salomão, as ilhas do Almirantado, Trobriand, Fiji, a Nova Caledónia, Santa Cruz, Tikopia, Vanuatu-Novas Hébridas, etc.) e a Polinésia (Nova Zelândia, Samoa, Tonga, Taiti, Marquesas, Havai, ilha de Páscoa, etc.). A distinção é muito artificial, dado que só a Micronésia apresenta traços culturais específicos devido às influências asiáticas. A Micronésia compreende quatro grupos de ilhas (Marianas, Carolinas, Marshal e Gilbert), com uma população total de 140 000 habitantes, de línguas malaio-polinésias. A Melanésia é mais povoada e de uma riqueza cultural efervescente. Quanto à Polinésia, distingue-se pela sua enorme extensão e pelos milhares de ilhas que a compõem. A maior parte das línguas são não austronésias, aparentadas com as dos aborígenes australianos.

25.1 Muitos conceitos elaborados pela etnologia ocidental assentam na interpretação (errónea) das religiões oceânicas. Deste modo, por exemplo, a grande popularidade da noção de *mana* baseia-se em última instância nos trabalhos do missionário inglês R. H. Codrington (1830-1922) às Novas-Hébridas (Vanuatu). Codrington e, depois dele, R. R. Marett definiam o *mana* como uma espécie de energia-substância que, como a electricidade, pode ser acumulada e dispendida proveitosamente para obter vantagens de toda a ordem. Na realidade, *mana* parece ser antes uma propriedade conferida pelos deuses a pessoas, lugares e coisas. Na sociedade, ela está associada à classe e a realizações espectaculares.

Assim, também, o conceito de tabu (do polinésio *tapu*), tão caro aos etnólogos e aos psicanalistas, tem origem em primeiro lugar nos Maoris da Nova-Zelândia. *Tapu* está estreitamente ligado a *mana* e significa uma influência divina, sobretudo nos seus efeitos negativos, que tornam certos lugares, pessoas e objectos intocáveis e perigosos. Há certos domínios de acção onde os conceitos de *mana* e de *tapu* se sobrepõem, mas em geral *mana* designa uma influência de longa duração e intransmissível, enquanto *tapu* está reservado aos estados de possessão passageira e pode ser contagioso. O sangue menstrual, por exemplo, é *tapu*, isto é, contaminado; a mulher com o período não deve preparar refeições senão para si, para não transmitir a propriedade patogénica. Uma das funções dos sacerdotes é de purificar os lugares infectados por *tapu*.

Para o público ocidental, a Oceânia surge em primeiro lugar associada a pesquisas como as do etnólogo funcionalista inglês Bronislaw Malinowski (1884-1942) na ilha de Trobriand (1915-1918), ou as do missionário francês Maurice Leenhardt na Nova Caledónia (*Do Kamo*, 1947).

25.2 Pelo ano 1500 a. C., o imenso território da Polinésia começou a ser povoado por navegadores vindos da Indonésia e Filipinas (cultura lapita), que chegaram à ilha de Páscoa antes de 500 d. C. Por volta de 1200, a Polinésia oriental era colonizada. No século XVI, a vida religiosa da região era dominada pelo culto do deus Oro, filho da divindade celeste Ta(ng)aroa, na ilha de Raiatea. Foi lá que foi fundada a sociedade xamânica dos Ariois, conhecida sobretudo pela sua influência (e excessos) no Taiti, centro religioso por volta de 1800. O culto divino tinha lugar em pátios rectangulares chamados *maraes*, montados sobre uma plataforma frequentemente piramidal (*ahu*). Na ilha de Páscoa, nas Marquesas, e em Raivavae elevam-se estátuas monumentais em pedra. A civilização da ilha de Páscoa, completamente destruída pela chegada dos mercadores de escravos do Peru no século XIX, representa um enigma da História. Os habitantes tinham estabelecido contactos com os Incas antes de 1500 e conheciam uma escrita chamada *rongorongo*, em *bustrofédon*, que não foi completamente decifrada.

25.3 A unidade religiosa oceânica é relativa, mas a ideia de que a maior parte dos deuses são ancestrais, que habitam um outro mundo e que fazem muitas visitas aos humanos está muito difundida na região. O deus celeste criador é inacessível, mas os seus feitos são contados pelos mitos. Tangaroa apertou tanto a Terra que os seus filhos tiveram de os separar pela força para conseguir espaço habitável. O deus Tane dos Maoris da Nova Zelândia e seus irmãos taparam uma mulher com terra. Tane insuflava a vida mas sem saber qual o orifício apropriado à procriação; por prudência, fecundava-os todos. Finalmente obteve dela uma filha, com quem casou. Ela criou os antepassados do género humano. O herói cultural Maui, que é também um Trickster, fixou a

duração do dia e da noite e apanhou na rede muitos peixes que se tornaram nas ilhas da Polinésia. Depois, ele decidiu conseguir a vida eterna matando o monstro feminino Hine-nui-te-po. Mas como ele se aprestava para penetrar na sua vagina para sair pela boca, os seus companheiros pássaros não puderam deixar de rir e a morta adormecida acordou e esmagou Maui.

A multitude de deuses tem uma influência determinante sobre os assuntos humanos. A sua vontade pode ser apreendida pela adivinhação, que necessita de conhecimentos especiais, ou pela possessão espírita. Os sacerdotes do Taiti e do Havai praticavam a extirpação (leitura das entranhas de uma vítima sacrificada). Os feiticeiros manipulavam a vontade dos deuses para fazer o bem e o mal, invocando-os ritualmente e convidando-os a instalar-se em objectos, geralmente estátuas rudimentares esculpidas para este efeito, ou bâtons enganadores. Quando os deuses estavam presentes, oferecia-se-lhes sacrifícios (muitas vezes humanos) para obter deles, precisamente, o porquê de eles terem sido convocados. A presença dos deuses inaugurava um estado definido como *tapu*; ritos especiais de aspersão e tratamento pelo fogo ou pela presença de uma mulher eram necessários para mandar de volta o deus e restabelecer a normalidade ou o estado de *noa*.

A morte é rodeada de cerimónias especiais muito longas. Durante este tempo, a morte é suposta encontrar a sua via até ao reino subterrâneo a partir do qual continuará a visitar os vivos, quer para os perseguir, quer, quando estes o invocam, responder às suas questões.

25.4 Bibliografia. J. Guiart, *Oceanic Religions: An Overview* e *Missionary Movements*, in *ER* 11, 40-49; D. W. Jorgensen, *History of Study*, in *ER* 11, 49--53; W. A. Leesa, *Micronesian Religions: An Overview*, in *ER* 9, 499-505; K. Luomala, *Mythic Themes*, in *ER* 9, 505-9; A. Chowning, *Melanesian Religions: An Overview*, in *ER* 9, 350-9; F. J. Porter Poole, *Mythic Themes*, in *ER* 11, 359--65; F. Allan Hanson, *Polynesian Religions: An Overview*, in *ER* 11, 423-31; A. L. Kaeppler, *Mythic Themes*, in *ER* 11, 432-5.

Sobre a pré-história da Polinésia, ver Peter Bellwood, *The Polynesians: Prehistory of an Island People*, Londres, 1987.

26
Religiões da PRÉ-HISTÓRIA

26.1 O termo «pré-história» cobre o imenso período que medeia entre o aparecimento dos primeiros antepassados do homem (há pelo menos seis milhões de anos) e o aparecimento local da escrita. Na prática, os mais antigos vestígios da pré-história que podem ser interpretados em termos religiosos foram datados de sensivelmente 60 000 a. C. Dois métodos foram geralmente adoptados: a aplicação de modelos análogos pertencendo às religiões conhecidas de povos sem escrita e a recusa de todo o modelo. A primeira, por muito imperfeita que seja, é a única que pode ser seguida na história das religiões. Ela tenta reconstituir o horizonte mental dos povos da pré-história a partir do sentido dado pelos diferentes povos estudados pelos etnógrafos a práticas confirmadas arqueologicamente, por exemplo o enterro em posição embrionária ou o enterro dos mortos puro e simples. É efectivamente legítimo e mesmo obrigatório pensar que nenhuma acção humana existiria se não tivesse nenhum sentido. Toda a prática funerária deve, portanto, corresponder a uma crença que a torna necessária. Como nós temos um reportório de noções que explicam o enterro (ele assegura o crescimento de um novo ser, um destino «vegetal» que implica a sobrevivência no além, a ressurreição, etc.), é provável que o homem pré-histórico lhe dê uma significação análoga às que já conhecemos. Evidentemente, o uso de modelos análogos tem os seus limites, e não nos permitirá jamais ter acesso directo ao universo pré-histórico.

26.2 A espécie humanóide conhecida sob o nome de *Neandertal*, desaparecida pelo ano 30 000 a. C., acreditava sem dúvida numa espécie de sobrevivência dos mortos, enterrados sobre o flanco direito, a cabeça virada para

leste. Nas sepulturas do paleolítico médio encontraram-se instrumentos primitivos, de quartzo e ocre vermelho. Alguns crânios são deformados de uma maneira que sugere a extracção do cérebro.

O que se chama «arte» do paleolítico superior encontra-se nas célebres Vénus esteatopígias, apresentando muitas vezes órgãos sexuais acentuados, e nas pinturas rupestres, geralmente zoomorfas e ideomorfas, sem no entanto excluir os motivos antropomorfos. Nas personagens mascaradas das grutas franco-cantábricas viu-se uma referência a «sessões xamânicas» (⇔ 31.1).

É no mesolítico, quando a principal forma de economia parece ser a caça, que intervém a domesticação de animais e a descoberta do valor alimentar dos cereais selvagens. Do mesolítico ainda proviriam as instituições tipicamente masculinas nas quais o homem imita o comportamento dos predadores. Ainda no início dos anos 70 (séc. XX), surgiu a ficção etológica e, segundo ela, este comportamento teria sido bem mais antigo e contribuído para a hominização. Alguns etólogos acreditavam mesmo que a agressividade assassina teria sido a fatalidade da nossa raça. Na realidade, trata-se de hipóteses sem outro fundamento para além das crenças pessoais de certos sábios em determinadas épocas. Segundo conclusões recentes, o comportamento dos caçadores não conseguiria marcar definitivamente a história do homem. Etólogos como Konrad Lorenz colocavam a sua desconfiança em relação ao homem em tal ponto que chegaram a atribuir-lhe, excepcionalmente entre os animais, a qualidade totalmente relativa de falta de inibições que o teriam levado a não matar os seus congéneres. Esta posição foi rejeitada no seio da própria sociobiologia, por especialistas como E. O. Wilson.

O mesolítico é associado a várias invenções importantes: o arco, a corda, a rede, o barco. Se se acredita, como ainda o fazem os sociobiólogos neo-darwinistas, na especialização económica dos sexos, então o mérito da descoberta da agricultura seria só das mulheres. A «revolução neolítica» produz-se pelo ano 8000 a. C. Por volta de 7000, uma nova economia fundada na cultura dos cereais aparece na bacia mediterrânica, em Itália, Creta, Grécia, Anatólia meridional, Síria e Palestina (o «Crescente fértil»). Com a agricultura, os ritmos da vida e as crenças religiosas mudam radicalmente. Para os caçadores, o destino humano está intimamente ligado ao da caça; para os agricultores, o objecto da solidariedade mística torna-se a vegetação, os cereais na bacia mediterrânica e na América Central e as plantas tuberosas no Sudeste da Ásia e na América Tropical. Com a agricultura, os mistérios da mulher encontram-se no centro da religião: ela é comparada à terra que alimenta, a sua gestação é o símbolo da vida escondida da semente e da regeneração; o seu ciclo menstrual torna-se solidário de todos os ciclos naturais, como o da lua, das marés, das plantas e das estações. A religião tem no seu centro deusas, descendentes das Vénus esteatopígias do paleolítico. Encontraram-se estatuetas nas pesquisas em Hacilar, Çatal Hayük, Jericó (pelo ano 7000 a. C.), mas elas multiplicam-se

durante o período que Marija A. Gimbutas chama «da Europa antiga», de 6500 a. C. até às invasões dos Indo-Europeus. Mas a sábia balto-americana crê que na Europa antiga uma cultura matrilocal pacífica ter-se-ia mantido durante vinte mil anos, do paleolítico ao neolítico e ao calcolítico. As deusas são frequentemente representadas por mulheres-pássaros ou serpentes, têm um traseiro denunciado (que serve muitas vezes para figurar os testículos em estatuetas fálicas) e têm como companheiros muitos animais como o touro, o urso, o bode, o veado, o sapo, a tartaruga, etc. Os Indo-Europeus, nómadas patriarcais e violentos, teriam destruído os valores religiosos das regiões conquistadas, sem no entanto chegar a suprimir as antigas deusas que, sob o nome de Artemisa, Hécate ou Kubaba/Kybele, teriam continuado a ter o seu culto e fiéis.

A idade do ferro traz, com a nova tecnologia, toda uma rica mitologia que submete os metais a um tratamento «agrícola» atribuindo-lhes um processo de gestação e amadurecimento no ventre da terra. Nós encontramos aqui a ideologia embrionária da alquimia.

26.3 As culturas matrilocais e eventualmente ginecocratas do neolítico produziram os cerca de 50 000 monumentos megalíticos encontrados em Portugal, Espanha, França, Inglaterra, Alemanha do Norte, Suécia e outros locais. Neles se incluem templos, túmulos, menires, estelas. Na sua leitura da morfologia dos monumentos e da estrutura simbólica dos petróglifos, Marija Gimbutas chegou à conclusão de que eles fazem sempre referência à Grande Deusa, encarada sob o aspecto terrível da Rainha dos Mortos. A interpretação é sugestiva, mas não foi unanimemente aceite.

26.4 Bibliografia. Eliade, *H* 1/1-15; M. Edwardsen e J. Waller, *Prehistoric Religion: An Overview*, in *ER* 11, 505-6; M. Gimbutas, *Old Europe*, in *ER* 11, 506-15, e *Megalithic Religion: Prehistoric Evidence*, in *ER* 9, 336-44; B. A. Litvinskii, *The Eurasian Steppes and Inner Asia*, in *ER* 11, 516-22; K. J. Nartr, *Paleolithic Religion*, in *ER* 11, 149-59; D. Srejovic, *Neolithic Religion*, in *ER* 10, 352-60; J. S. Lansing, *Historical Cultures*, in *ER* 9, 344-6.

Muitos temas a respeito das religiões da pré-história foram discutidos no volume da redacção de Emmanuel Anati, *The Intellectual Expressions of Prehistoric Man: Art and Religion*, Capo di Ponte/Milano, 1983.

27
Religião dos ROMANOS

27.0 A Península Italiana antes da unificação romana albergava populações de origem diversa, sendo as mais importantes os Gregos das colónias meridionais, os Latinos, no centro, e os Etruscos a norte do Tibre. Os Etruscos são provavelmente de origem asiática. Tornaram-se famosos desde o fim da República (começo do século I a. C.) pelo seu *libri augurales*, interpretações de oráculos, e muito especialmente o aruspícino (inspecção das entranhas da vítima sacrificada). Nenhum destes textos chegou até nós. As fontes arqueológicas não são suficientes para nos darem uma ideia satisfatória das crenças dos Etruscos.

27.1 O povo indo-europeu dos Latinos, acantonado de início na região central chamada Latium Vetus (Antigo Latium), funda a cidade (*urbs*) de Roma a 21 de Abril de 753 a. C. No século VI a. C., os Romanos começam a sua expansão territorial à custa de outros Latinos e de tribos vizinhas. Uma série de sete reis, mais ou menos míticos, sendo os quatro primeiros latinos e os três últimos etruscos, reina sobre Roma. O último rei, Tarquínio o Soberbo, teria sido expulso em 510 pela população de Roma, que se transforma em República. Esta continua a sua política expansionista na bacia mediterrânica, daí o papel político cada vez mais importante dos chefes armados, que tendem a acumular as funções capitais do Estado. Um deles, César, general particularmente dotado, proclama-se *dictator perpetuus* (ditador perpétuo) e *imperator*, em 45 a. C., antes de ser assassinado por um grupo de senadores republicanos (15 de Março de 44). O seu sobrinho Octávio, que recebe o título honorífico de Augusto, tornar-se-á efectivamente imperador em 27, sem abolir no entanto as instituições republicanas, mantidas *pro forma*. Augusto é divinizado após a sua morte, aos

sessenta e três anos, em 14 d. C. O Império Romano, que se estende no século II d. C. por toda a bacia mediterrânica, a Europa Ocidental, Central e Sudeste e a Ásia Menor, será dividido em 395 num Império Ocidental, conquistado em 476 pelos Germanos, e num Império Oriental ou Bizantino (segundo o nome da sua capital Constantinopla/Bizâncio, fundada por Constantino I em 330), conquistado pelos Turcos Otomanos em 1453.

27.2 A religião romana arcaica é fundada num panteão divino e numa mitologia fortemente influenciados pelas crenças gregas. Além disso, o aumento de divindades autóctones e rituais fossilizados, por vezes enigmáticos, deixa entrever a herança indo-europeia autêntica dos Romanos, submetidos a uma interpretação que Georges Dumézil definiu como «historicizante». (Deste modo, Dumézil nota que, por exemplo, a descrição que o historiador Tito Lívio [64 ou 59 a. C. - 17 d. C.] dá da guerra dos Romanos e dos Sabinos corresponde em outros povos indo-europeus a episódios puramente mitológicos.) Foi sempre G. Dumézil que sublinhou a existência de uma «ideologia tripartida» indo-europeia na tríade romana Júpiter (soberania), Marte (função guerreira), Quirino (função nutritiva e protectora). O antigo sacerdócio romano inclui o rei (*rex sacrorum*, função cujo aspecto religioso será mantido sob a República), os *flâmines* dos três deuses (ou flâmines maiores: *flamen Dialis, flamen Martialis, flamen Quirinalis*) e o *pontifex maximus* ou sumo sacerdote, função que, já com César, acabará por caber ao imperador.

Muitas vezes comparada ao judaísmo (⇔) e ao confucionismo (⇔), a religião romana partilha com a primeira o interesse pelo acontecimento concreto, histórico, e com o segundo o respeito religioso pela tradição e pelo dever social exprimido pelo conceito de *pietas*.

27.2.1 *Roma*, cujo carácter religioso da fundação foi muitas vezes sublinhado, reservava aos altares das divindades autóctones um círculo interior marcado por pedras e chamado *pomerium*. O Campo de Marte, onde de cinco em cinco anos a cidade era purificada pelo sacrifício de um touro, um javali e um carneiro, estava situado para além desta zona íntima onde o poder militar (*imperium militiae*) não era tolerado. As divindades mais recentes, mesmo as mais importantes como Juno Regina, eram colocadas *extra pomerium*, em geral na colina do Aventino. (Excepção para o templo de Castor, instalado no perímetro pomério pelo ditador Aulus Postumius no século V). As divindades intra-pomérias arcaicas têm frequentemente nomes, sinais distintivos e festas bizarras: Angerona, deusa do equinócio da Primavera, Matuta, deusa das matronas, etc.

A antiga tríade Júpiter-Marte-Quirino, ladeada por Jano Bifronte e da deusa ctoniana Vesta, é substituída no tempo dos Tarquínios pela nova tríade Júpiter Optimus Maximus-Juno-Minerva. Os deuses, que correspondem a Zeus, Hera e Atena, têm agora estátuas. O ditador Aulus Postumius institui uma nova tríade

sobre o Aventino: Ceres (Deméter), Liber (Dioniso), Libera (Cória) (⇔ 5.3). Os romanos incorporavam na sua religião cultos locais à medida que eles ocupavam o território dos deuses vizinhos. Entre os mais célebres, a deusa lunar Diana de Nemi, patrona dos escravos fugitivos, será transferida para o Aventino.

27.2.2 *O culto doméstico*, que tinha como centro o lar, consistia em sacrifícios de animais e oferendas de alimentos e flores aos antepassados, Lares e Penates, e ao génio protector do lugar. O casamento celebrava-se no lar sob os auspícios de divindades femininas (Tellus, Ceres). Mais tarde, Juno torna-se responsável pelo juramento conjugal. Duas vezes por ano, a cidade festejava os espíritos dos mortos, os Manes e os Lémures, que regressavam à terra e se nutriam com o alimento que tinha sido colocado sobre os seus túmulos.

Desde 399 a. C., os Romanos ofereciam cada vez mais sacrifícios, chamados lectistérnios, a deuses agrupados em pares cujas estátuas eram expostas nos templos (Apolo/Latona, Hércules/Diana, Mercúrio/Neptuno).

27.2.3 *Os sacerdotes* romanos formavam o colégio pontifical, que compreendia o *rex sacrorum*, os *pontífices* com o seu chefe, o *pontifex maximus*, os *flâmines maiores* em número de três e os *flâmines menores* em número de doze. No colégio pontifical reuniam-se as seis Vestais, escolhidas com a idade de seis a dez anos para um período de trinta anos, durante o qual elas deviam preservar a sua virgindade. Em caso de contravenção, elas eram emparedadas vivas. Existe uma instituição semelhante no império dos Incas. A função das Vestais era a de manter o fogo sagrado.

O colégio augural servia-se de livros etruscos (*libri haruspicini, libri rituales* e *libri fulgurales*) e gregos (os oráculos sibilinos, entre quais há contra-facções judaicas e cristãs) a fim de estabelecer as ocasiões fastas e nefastas. Havia em Roma outros grupos religiosos especializados, como os Féstios, os sacerdotes Sálios, os *Fratres Arvales* (irmãos arvais) protectores dos campos, os Lupercos que celebravam as Lupercais a 15 de Fevereiro batendo nas mulheres com correias em pele de bode para assegurar a sua fertilidade (*Lupa*, loba, sinónimo de «prostituta», designava a sexualidade iniciada; Rómulo, o fundador mítico de Roma, e seu irmão Remo, tinham sido criados por uma «loba»).

27.3 O fervor religioso romano aumenta sensivelmente na época imperial, como o lembra muito bem Arnaldo Momigliano. César e Augusto são divinizados após a sua morte. Apesar de os seus sucessores não o terem sido automaticamente, isso criou um precedente abundantemente explorado mais tarde, quando o imperador e mesmo o seu círculo de seguidores foram muitas vezes divinizados durante a sua existência. César inaugura também a acumulação, que se tornará indissolúvel, da função de *imperator* e a de chefe religioso, *pontifex maximus*. Tal como o dos antigos deuses, o culto imperial

tinha os seus sacerdotes e cerimónias. Existiam templos dedicados aos imperadores, quer singulares quer associados a qualquer venerável predecessor ou à recente divindade Roma, da qual Roma era o epónimo. No século III, os imperadores tendem a identificar-se a deuses: Séptimo Severo e sua esposa Julia Domna fazem-se adorar como Júpiter e Juno.

27.4 O culto imperial é uma inovação que marca o fim da religião romana tradicional, a sua etapa antiga ou *kitsch*. Se na época há alguma coisa de vital, trata-se de sínteses intelectuais helenísticas por um lado (⇔ 16) e dos mistérios (⇔ 24) por outro. Para travar a expansão maciça do cristianismo, os escritores pagãos recorrerão à ascese platónica dos antigos mitos, conferindo-lhes deste modo um simbolismo poderoso. Celso no século II, Porfírio no século III, o imperador Juliano, o «partido pagão» de Símaco e os platónicos Macróbio e Sérvio no fim do século IV oporão ao totalitarismo cristão uma visão religiosa pluralista, à hermenêutica platónica, esforçando-se por recuperar e enobrecer todas as crenças do passado, mesmo as que, à primeira vista, repugnavam mais à razão. A elite romana alimentar-se-á ainda destas crenças até à queda do Império, após o que elas continuarão a sua existência subterrânea em Bizâncio.

27.5 Bibliografia. Eliade, *H* 2/161-68; R. Schilling, *Roman Religion: The Early Period*, in *ER* 13, 445-61; A. Momigliano, *The Imperial Period*, in *ER* 13, 462-71, com uma bibliografia abundante.

28
TAUISMO

28.1 Fontes. As fontes clássicas do tauismo são o *Tao-te king*, atribuído ao fundador mítico do Caminho (=Tau ou Tao), Lao-tsé, e o *Chuang-tsé*, assim chamado segundo o seu presumível autor. A lenda situa o nascimento de Lao--tsé entre 604 e 571 a. C. A datação do *Tao-te king* («Clássico do Caminho e da Virtude») é controversa; alguns especialistas preferem a versão tradicional, enquanto outros, como Arthur Waley, lhe atribuem uma data de composição tão recente quanto 240 a. C. Quanto a Chuang-tsé, ele teria vivido no século IV a. C.

Mas reduzir o tauismo a estes dois textos seria mais grave do que reduzir o cristianismo aos quatro Evangelhos. O esoterismo filosófico-médico e alquímico, assim como o ritual, do mais popular ao mais elaborado, formam a parte imersa deste gigantesco iceberg. Num certo sentido, o tauismo só é comparável à tradição platónica de mil faces que tanto assume o aspecto do misticismo judaico de Fileu, como do ritual téurgico dos *Oráculos caldeus*, do gnosticismo, do purismo filosófico de Plotino, da mito-magia luxuriante do neoplatonismo tardio como também o da doutrina ortodoxa dos Padres da Igreja.

O cânone tauista (*tao-tsang*) foi impresso em 1926 em Xangai, em 1120 fascículos. No seu livro *The Parting of the Way* (1957), Holmes Welch tinha 36 traduções inglesas do *Tao-te king*, enquanto não havia nenhuma síntese completa sobre o tauismo. A situação não mudou até hoje, mas alguns progressos decisivos foram feitos pelas novas gerações de sinólogos no estudo de aspectos esotéricos do tauismo.

28.2 Antigas mitologias. No termo de dez épocas míticas sobre as quais uma antiga crónica nos informa, o imperador amarelo Huang Ti (ca. 2600 a. C.),

associado ao elemento Terra e à fabricação da seda, abre a época da China histórica. Herói cultural e xamã, o imperador amarelo é suposto ser capaz destas proezas que o historiador das religiões espera de um personagem como ele: tal como os iatromantes gregos, Huang Ti entra frequentemente em estado de catalepsia e visita as províncias dos espíritos incombustíveis que, tal como os habitantes das ilhas Afortunadas de Platão, andam no ar e deitam-se no espaço vazio como numa cama. A mitologia dos Imortais está deste modo ligada à idade de ouro do imperador amarelo, sábio e justo governador. Os Imortais (Hsien) têm uma relação misteriosa com o alegre povo das Fadas, a ponto de serem por vezes confundidos com elas. O Hsien King ou território dos Imortais é a Montanha (Hsien Shan) ou os Nove Palácios (Chin Kung), talvez os nove cumes do monte mítico Chin I. O seu relevo é por vezes descrito como simultaneamente montanhoso e insular, e as três ilhas Afortunadas nos mares do Oriente são designadas por San Hsien Shan (Montanhas Insulares). O imperador Shih Huang-ti teria enviado para lá, em 217 a. C., uma expedição para procurar o elixir para prolongar a vida; seis mil jovens teriam desaparecido nas vagas.

Hsi Wang Mu, mãe das Fadas, ofereceu ao imperador Wu Ti, da dinastia Han (202 a. C. - 220 d. C.), quatro pêssegos com um sabor especial que só crescem de três mil em três mil anos. Os pêssegos são por vezes o símbolo dos Imortais, os quais se juntam aos Perfeitos (Chen Jen) e aos Santos (Shen). Eles matam a sede com um vinho celeste (*t'en-chin*), andam no ar e servem-se do vento como de um veículo. Se parece terem morrido, ao abrir o seu caixão não se encontra nenhum vestígio de cadáver, mas somente algum objecto simbólico.

Mais tarde, o tauismo desenvolve várias doutrinas sobre os homens deificados, símbolos eternos do Caminho e garantes do seu sucesso. Sob a influência do budismo, os Imortais tornam-se uma hierarquia celeste. Mas segundo uma outra tradição, eles continuam a viver nas Cinco Montanhas Sagradas, objecto de peregrinações, a mais imponente das quais é T'ai Shan em Xantum. A esperança suprema do crente é de se juntar um dia aos Imortais da Montanha ocidental K'un-lun, paisagem da alegre rainha Hsi Wang Mu, que monta os patos e os dragões; de se alimentar da planta da imortalidade e de matar a sede no Rio de Cinabre que é preciso atravessar para chegar ao além, tal como Aqueronte do mito platónico do *Fédon*. A Montanha e as Grutas Celestes iluminadas pela sua luz interior, como a caverna da *Viagem ao Centro da Terra* de Júlio Verne, são o território fantástico da procura do seguidor, que aí penetra munido de amuletos e de fórmulas mágicas, à procura da droga, do elixir, da panaceia. Penetrando na Montanha, o tauista penetra em si mesmo e descobre a ligeireza do ser que o torna imponderável. Ele liberta-se de todas as convenções, sociais e linguísticas, e altera a sua consciência de forma a expulsar os hábitos e obrigações adquiridas. Tal como Chuang-tsé, ele sonha ser uma borboleta e ao acordar pergunta-se se foi ele que sonhou ser uma borboleta ou se foi a borboleta que sonhou ser Chuang-tsé. O mundo é um edifício irreal

construído de sonhos nos quais os seres sonhados dão origem ao sonhador, tal como as mãos de Escher se desenham uma à outra para poder desenhar.

28.3 A ideia da ligeireza do ser, que não está circunscrita pelos seus pesados deveres para com o Estado, não era feita para agradar ao confucionismo, que a dinastia Han tinha elevado à categoria de ideologia oficial e que ia conservar esta posição até 1911. Quando o confucionismo surge na China (⇔ 6.8), as *Três Religiões* passarão a disputar o coração dos fiéis. E elas fá-lo-ão por vezes com métodos de dureza excessiva, sobretudo no fim da dinastia T'ang (618-907), quando a religião mais perseguida será também a mais poderosa na época: o budismo (⇔ 6.8). Após a chegada do budismo, o tauismo sofre de um complexo de inferioridade. Por um lado, o confucionismo obriga-o a desaprovar as práticas ocultas e os deuses populares; por outro, o budismo submete-o a uma pressão intelectual à qual é incapaz de responder. Mas, nós já o sabemos, a imponderabilidade essencial do ser tauista abriga o fermento da utopia e da revolta. Só uma poderosa organização o pode conter, e esta, submetida a um Mestre Celeste, aparece após a queda da dinastia Han (220 d. C.) e mantém-se até hoje, tentando ainda tornar-se credível aos olhos do Estado.

Se, como o demonstra Judith Berling em *The Syncretic Religion of Lin Chao--en* (1980), a partir sensivelmente do século XI a vida religiosa dos Chineses é dominada por uma síntese intelectual das Três Religiões, isso não significa que as relações políticas do tauismo, do confucionismo e do budismo fossem pacíficas. Os imperadores que favorecem o budismo perseguem em geral o tauismo, e vice-versa. É sob a influência do budismo que os tauistas adoptam a via monástica. De 666 a 1911, os seus mosteiros mistos são subvencionados pelo Estado; é provável que os antigos rituais sexuais praticados nas comunidades tauistas continuem a sê-lo durante uma parte da época monástica, em detrimento da moral budista professada pelos religiosos. Entretanto o movimento monástico não atingirá jamais entre os tauistas a popularidade que tinha no budismo. No entanto, a corte imperial adoptará livremente o espírito universal do tauismo, a sua liturgia minuciosa e complexa, os seus ritos ocultos, as suas invocações mágicas.

Na época Ming (1368-1644), o intelectual confuciano Lin Chao-en (1517--1598) vê a necessidade de proclamar a unidade das Três Religiões e elabora uma síntese na qual os métodos da alquimia interior tauista desempenham um importante papel.

O tauismo é ainda praticado actualmente. Duas obras recentes, *The Teachings of Taoist Master Chuang* (1978) de Michael Saso (sobre o Mestre Chuang-ch'en Teng-yün, de Hsin-chu na Formosa, morto em 1976) e *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (1987) de John Lagerwey (sobre o Mestre Ch'en Jung--sheng, de Taiuan na Formosa), dão-nos indicações preciosas sobre as práticas contemporâneas na Formosa.

28.4 Doutrina e prática. Se o *Tao-te king* proclama continuamente a supremacia do nada sobre o ser, do vazio sobre o preenchido, tal não deve ser entendido nos termos simplistas de uma negação da vida. Pelo contrário, o objectivo último do tauismo é a obtenção da imortalidade. Este objectivo está inscrito numa teoria complexa da economia do corpo cósmico. Com efeito, o ser humano é a imagem do universo, animado por um sopro primordial dividido em *yin* e *yang*, feminino e masculino, Terra e Céu. O fenómeno da vida identifica-se a este sopro escondido por trás destas manifestações. Se o preservamos e alimentamos, o ser humano é capaz de atingir a imortalidade. Há muitas maneiras de alimentar o princípio vital: a ginástica, a dialéctica, as técnicas respiratórias e sexuais, a absorção de drogas, a alquimia interior, etc. A meditação faz parte integrante do tauismo e é anterior ao budismo. Ela consiste no estabelecimento de uma topografia interna muito precisa, feita de «palácios» onde o crente instala os deuses, visita-os, os honra e conversa com eles. Henri Maspero deixou-nos uma descrição notável destas antigas técnicas tauistas, que perdem progressivamente a sua importância devido à sua generalização, ao seu carácter cada vez mais uniforme e monótono.

Pelo contrário, as técnicas de *t'ai hsi* ou respiração embrionária, que consistem na prática de uma asfixia cuja duração é cada vez mais longa (como no *prāṇāyāma* do ioga), e o *fang-chung shu* ou «arte do quarto de dormir», que consiste no bloqueamento da canal seminal para impedir a ejaculação, continuarão a prosperar enquanto não suscitarem a desaprovação do puritanismo confuciano. Em ambos os casos, a intenção é a de atingir a imortalidade e em ambos os casos os sopros (a respiração no *tai hsi* e o sopro do esperma no *fang-chung*) são redistribuídos de forma a preservar ou revitalizar o princípio de vida. Na sua *Vie sexuelle en Chine ancienne* (1961), Robert van Gulik crê que o *fang-chung* é adoptado pela nobreza confuciana mesmo na ausência de qualquer outra referência à ideologia tauista, por causa dos casamentos poligâmicos que impõem ao macho um rendimento sexual superior às suas capacidades normais. Muitos testes populares familiarizam-nos com a ideia deste «vampirismo sexual» que está na base de muitas crenças chinesas e que, habitualmente exercido pela mulher, pode ser invertido a favor do homem ou dos dois parceiros simultaneamente, com o intuito de conseguir o rejuvenescimento.

O objectivo da alquimia tauista é a fabricação do elixir da imortalidade. Nas técnicas exteriores, o elixir é uma substância potável; na alquimia interior (*nei-tan*), que tem início na época T'ang (618-907), é o mesmo princípio vital que todos os procedimentos tauistas acima mencionados tentam isolar, atiçar, aumentar. O vocabulário é a alquimia, mas o resultado é o mesmo que o procurado na respiração embrionária e o *fang-chung*: no fim das operações do *nei-tan*, o elixir dourado sobe ao cérebro e de lá cai na boca. Engolido, ele torna-se num Santo Embrião que, após dez meses de gestação, faz renascer o crente como Imortal Terrestre. Após nove anos de prática, o Imortal estará completo. Os clássicos da alquimia interior são as colecções *Tao-shu* («Pivot do tao», pelo ano 1140) e *Hsiu-chen shih-shu* («Dez escritos sobre a cultura da perfeição», após 1200). O Mestre Chuang na Formosa conhecia ainda os segredos do *nei-tan*, mas também os da magia tauista, que consiste na invocação dos espíritos das estrelas de forma que lembra a de Agrippa de Nettesheim (século XVI) e os manuais de magia popular no Renascimento. Destes espíritos, dos quais ele conhece os nomes e o aspecto exterior, o Mestre Chuang pode exigir coisas extraordinárias, mas limita-se a fazê-los respeitar o Tau celeste. O Mestre Chuang praticava igualmente a Magia do Trovão, muito em voga na época Song (960-1279), que é com efeito uma forma de alquimia interior.

28.5 Bibliografia. Em geral, D. S. Nivison, *Chinese Philosophy*, in *ER* 3, 245-57; D. L. Overmyer, *Chinese Religion: An Overview*, in *ER* 3, 257-89; A. P. Cohen, *Popular Religion*, in *ER* 3, 289-96; N. J. Girardot, *Mythic Themes*, in *ER* 3, 296-305, *Hsien*, in *ER* 6, 475-7, e *History of Study*, in *ER* 3, 312-23; Wing-Tsit Chan, *Religious and philosophical Texts*, in *ER* 3, 305-12; L. G. Thompson, *Chinese Religious Year*, in *ER* 3, 323-28; D. S. Nivision, *Tao & Te*, in *ER* 14, 283-86; F. Baldrian, *Taoism: An Overview*, in ER 14, 288-306; J. Lagerwey, *The Taoist Religious Community*, in ER 14, 306-17; J. Magee Boltz, *Taoist Literature*, in *ER* 14, 317-29; T. H. Barrett, *History of Study*, in *ER* 14, 329-32.

As obras clássicas sobre o tauismo são: Henri Maspero, *le Taoïsme*, Paris, 1971; e Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le Taoïsme*, Paris, 1965. Sobre a alquimia chinesa, o melhor trabalho é o de Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 5 vols., Cambridge, 1954-1983.

Entre as obras recentes, assinalamos: Michael Saso, *The Teachings of Taoist Master Chuang*, New Haven, 1978; Isabelle Robinet, *Méditation taoïste*, Paris, 1979; Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York, 1980; Kristofer Schipper, *le Corps* taoïste, Paris, 1982; Michael Strickmann (ed.), *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, 2 vols., Bruxelles, 1983; F. Baldrian-Hussein, *Procédés secrets du Joyau magique: Traité d'alchimie taoïste du onzième siècle*, Paris, 1984; Judith Magee Boltz, *A Survey of Taoist Literature, Xth to XVIIth centuries*, Berkeley, 1986; John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, 1987.

29
Religião do TIBETE

29.1 Uma mudança de perspectiva interveio muito recentemente na interpretação da antiga religião do Tibete, que os especialistas tinham tradicionalmente identificado com o *Bon* (⇔ 6.10). Na realidade, a religião autóctone, chamada «a religião dos humanos» (*mi-chos*), precedia o *Bon* e o advento do budismo, designadas pela expressão «religião dos deuses» (*lha-chos*). As fontes para o conhecimento do *mi-chos* são muito escassas: fragmentos de mitos, rituais e técnicas de adivinhação, inscrições, refutações da antiga religião redigidas pelos budistas e crónicas chinesas da dinastia T'ang (618-907). Algumas das antigas práticas foram assimiladas pelos budistas e pelo Bon, mas é extremamente difícil destrinçá-las das novas estruturas nas quais foram inseridas.

29.2 A instituição central da antiga religião era a realeza sagrada. O primeiro rei era suposto ter descido do céu por uma montanha, com uma corda ou escada; os reis arcaicos voltavam corporalmente ao céu, como os Imortais tauistas (⇔ 28.2), sem deixar para trás o seu cadáver. Mas o sétimo rei foi morto, e com sua morte foram instituídos os primeiros ritos funerários, que previam o sacrifício de vários animais que servem de guia ao morto no caminho para o outro mundo. Na idade dos reis imortais, os protótipos celestes de plantas e de animais foram transferidos para a terra para servir a raça dos homens. Mas a humanidade é constantemente submetida à escolha entre os mandamentos dos deuses celestes e a irrupção dos demónios infernais (*klus*), que já causaram a desgraça do mundo. Após a destruição de um mundo, um novo ciclo tem lugar, partindo do zero. É impossível precisar a antiguidade destas crenças; alguns especialistas estimam que elas não existiam antes do século VI ou VII e que representam uma justificação do culto real adoptado da China imperial.

29.3 Ainda que a antiga religião tenha sido comummente designada pelo termo *Bon*, é opinião geral que hoje se deve reservar este nome só para o *Bon-po*, que só se constitui como religião depois do século XI, mas do qual certos elementos são pré-budistas. O fundador do Bon seria Shenrab ni-bo, vindo de um país ocidental designado como Zhang-shung ou Tazig. O seu nascimento e carreira são milagrosos. Quanto se retira para o Nirvana, Shenrab deixa atrás de si o seu filho, que prega a doutrina durante três anos. Os textos atribuídos a Shenrab e pretensamente traduzidos da língua do Zhang-shung foram inseridos, no século XV, no *Kanjur* e no *Tanjur*, sob uma forma muito influenciada pelo budismo.

29.4 **Bibliografia**. Eliade, *H* 3/312-14; P. Kvaerne, *Tibetan Religions: An Overview*, in *ER* 14, 497-504; M. L. Walter, *History of Study*, in *ER* 14, 504-7.

30
Religião dos TRÁCIOS

30.1 **População**. A palavra *thrakes* designava em grego os habitantes do Nordeste da península dos Balcãs, compreendendo cerca de duas centenas de tribos «entaladas» entre os Citas a este, os Panónios, os Dálmatas e os Ilíricos a oeste, os Bálticos e os Celtas a norte. A sul do Danúbio passa a linha de demarcação de duas áreas linguísticas e culturais: os Trácios do Sul e os do Norte (Geto-Dácios).

30.2 **Fontes**. Não há a certeza de que os Trácios tenham conhecido a escrita. Se a conheceram, não somos capazes de decifrar os poucos vestígios que chegaram até nós. As inscrições votivas em grego fornecem cerca de 160 nomes e epítetos de divindades da Trácia Meridional. Quanto ao resto, nós somos inteiramente guiados pelas informações dos escritores gregos e latinos, desde Heródoto e Platão (séc. V a. C.) até Jordanes (séc. VI d. C.), o historiador dos Godos, que tinha nascido na costa ocidental do mar Negro (a antiga província dos Getas) e que tinha então interesse em transformar os religiosos Getas em antepassados dos Godos.

30.3 **A religião** divide-se segundo a mesma linha de demarcação que separa o Norte do Sul. A razão para tal é a que poderíamos chamar reforma de Zalmóxis, que marca profundamente as crenças e as instituições do norte. Mas os deuses conhecidos pelos Gregos no século V a. C. (Sabázio, Bêndis, Cotito) e as suas personagens como Dioniso e Orfeu aos quais se atribuía uma origem trácia, provinham sem dúvida da Trácia Meridional.

30.3.1 Segundo Heródoto, os Trácios adoravam quatro divindades, correspondendo a Ares, Dioniso, Artemisa e Hermes, sendo o culto destes últimos

reservado aos reis. Ares-Marte, é reconhecido por Jordanes, mas o seu nome não é conhecido. Os outros três também não puderam ser identificados com precisão.

Bêndis, objecto de um culto a Atenas desde o início do século V a. C., era uma deusa do casamento. Foi identificada tanto com Artemisa como com Hécate.

Sabázio era um deus trácio que cedo se implanta na Frígia (Ásia Menor). É conhecido em Atenas desde o século V a. C., onde as suas cerimónias nocturnas compreendiam uma purificação por fricção com lama. No século IV a. C., ele chega a África, onde se torna deus celeste, sem dúvida por identificação com o Baal semítico. Recebe o epíteto de *hypsistos* (supremo). É impossível saber se ainda há alguma coisa de trácio nos mistérios de Sabázio na época romana (⇔ 24.2).

Quanto a Cotis, ou Cotito, sabe-se que havia orgias em sua honra no decurso das quais os homens se mascaravam de mulheres.

Para os Trácios do Norte, é importante uma divindade celeste masculina; para os Trácios do Sul ela é feminina, dado que se identifica com Hera.

Reconhecem-se duas práticas tanto no norte como no sul: a tatuagem e o enterro ou cremação das viúvas ao lado do marido morto (os Trácios eram polígâmicos). Mas a tatuagem tem vários valores simbólicos: no Sul, são os nobres que se tatuam, no Norte são as mulheres e os escravos, em memória de um sofrimento infligido a Zalmóxis.

Todos os Trácios praticavam quer o enterro, quer a incineração dos cadáveres. No Norte, preferia-se a cremação. A morte era festejada como um acontecimento feliz, mas as motivações da alegria variam segundo as fontes. No Norte, a reforma de Zalmóxis fornece sobre o assunto uma versão muito coerente.

30.3.2 A informação do geógrafo Estrabão sobre o vegetarianismo e continência dos *theosebeis* («adoradores dos deuses»), *ktistais* («fundadores») e *abiois* (lit. «sem vida»), alimentando-se exclusivamente de queijo, leite e mel, parece referir-se exclusivamente aos Getas da província de Mésia. Alguns Trácios, chamados *kapnobatais* («aqueles que marcham sobre o fumo»), utilizavam provavelmente o fumo do cânhamo como agente alucinogéneo.

30.4 A religião dos Trácios do norte é relativamente melhor conhecida, graças ao reformador Zalmóxis, que foi mais tarde divinizado. Na Grécia, no século V a. C., Zalmóxis era confrontado com Pitágoras e a medicina psicossomática, muito apreciada por Platão (*Cármides* 156d-57c).

30.4.1 A interpretação grega de Zalmóxis coloca este último na categoria especial dos videntes e combatentes apolíneos conhecidos pelo nome técnico de «iatromantes» (⇔ 15.3.2). Os princípios da sua religião – imortalidade da alma, vegetarianismo, etc. – estão com efeito próximos do pitagorismo.

Originalmente, Zalmóxis parece ter sido um profeta e um colaborador do rei geta. A sua lenda comporta um cenário de ocultação e de epifania que se parece vagamente ao das divindades moribundas como Átis, Osíris e Adónis.

Sob o nome de Gebeleizis, Zalmóxis era no entanto um deus celeste. De quatro em quatro anos, os Getas enviavam-lhe uma mensagem por intermédio da alma de um guerreiro trespassado pela ponta de três lanças. Se o mensageiro não morria, era preciso recomeçar. Os guerreiros getas não receavam a morte. É provável que Zalmóxis lhes tenha ensinado a imortalidade da alma do guerreiro num paraíso do qual nada sabemos.

30.4.2 O culto de Zalmóxis estava ligado à realeza do geto-dácio e à aristocracia. Os sacerdotes de Zalmóxis, do qual o historiador godo Jordanes nos fornece uma lista desde sensivelmente 80 a. C. até 106 d. C., eram muitas vezes reis. O mais importante entre eles, Décénée, foi conselheiro do rei geta Bourébiste (ca. 80-44 a. C.). Ele ensinava aos Getas a cosmologia, a astrologia, a astronomia e as regras de um misterioso calendário que foi encontrado nas ruínas da antiga capital do rei dácio Decébalo (m. 106 d. C.), Sarmizegetusa Regia (hoje Gradistea Muncelului, no Sudeste da Roménia). Um outro templo, pertencendo às mesmas ruínas, comporta uma grande sala subterrânea que evocava provavelmente o quarto para onde Zalmóxis se tinha retirado durante três anos, simulando o seu desaparecimento.

30.4.3 O historiador judeu Flávio Josefo (séc. I d. C.) conhecia já a reputação da santidade de certos dácios, com os quais ele comparava a seita dos essénios. O nome de *pleistois* que lhes aplicava indica provavelmente que eles andavam com barretes, o que é confirmado por Jordanes, segundo o qual os aristocratas getas traziam um chapéu (*pilleus*), enquanto o povo ia de cabeça descoberta. Sabe-se que o sacerdócio geto-dácio estava estreitamente ligado à aristocracia guerreira e à realeza, a ponto de os dois sucessores de Décénée, os sacerdotes Comosicus e Coryllus, provavelmente predecessor, se não pai de Decébalo, terem sido reis.

30.5 Bibliografia. Bibliografia recente e discussão dos documentos e hipóteses da pesquisa em: I. P. Couliano e C. Poghirc, *Geto-Dacian Religion*, in *ER* 5, 537-40, *Thracian Religion*, in *ER* 14, 494-7, e *Zalmoxis*, in *ER* 15, 551-4.

31
XAMANISMO

31.0 **O xamanismo** não é propriamente uma religião, mas um conjunto de métodos extáticos e terapêuticos cujo objectivo é obter o contacto com o universo paralelo, mas invisível, dos espíritos e o apoio destes últimos na gestão do mundo dos humanos. Apesar de se manifestar praticamente nas religiões de todos os continentes e a todos os níveis culturais, o xamanismo «fez da Ásia Central e Setentrional a sua terra de eleição» (Jean-Paul Roux, *Religion des Turcs et Mongols*, p. 61). O termo «xamã» é de origem tonquinesa e significa «feiticeiro». O vocábulo turco comum que designa o xamã é *kam*. Iacutos, Quirguizes, Usbeques, Cazaques e Mongóis utilizam outros termos. O grande xamã na época das invasões mongóis é *beki;* ele deu provavelmente origem ao turco *beg*, «senhor», que agora é *bey*. Os historiadores muçulmanos atribuem ao próprio Gengis Cão os poderes xamânicos.

31.1 **O xamanismo asiático**. Os Turcos, os Mongóis e os Tonquineses--Manchus pertencem à família linguística altaica, que sucede à família mais antiga uralo-altaica, da qual faziam igualmente parte os Finlandeses, os Húngaros, os Estónios e vários outros povos asiáticos. Muitos destes converter--se-iam mais tarde a uma religião, e mesmo, com o tempo, a várias religiões universais (budismo, cristianismo, islão, judaísmo, maniqueísmo, zoroastrismo). A instituição do xamanismo deve ser procurada quer no seu passado histórico, quer nos seus mais polémicos e recentes vestígios. Jean-Paul Roux fez um excelente trabalho com os testemunhos antigos sobre o xamanismo dos Turcos e dos Mongóis (*Rel. Turcs et Mon.*, pp. 61-98). Hoje a tendência de muitos etno-semióticos é atribuírem as origens xamânicas às pinturas rupestres da Sibéria (cerca de 1000 a. C.), com base nos traços distintivos que elas apresentam em comum com o costume e rituais xamânicos comprovados pelos

etnógrafos (⇔ 26.1). Estes dados são corroborados pelas fontes gregas a partir do século VI a. C., as quais sugerem igualmente que um tipo de xamã autóctone existia ainda na Grécia do século V a. C. Dado que este tipo de observações se aplica também a outras religiões de povos arcaicos que conhecem a escrita (Iranianos, Chineses, Tibetanos, etc.), assim como a povos sem escrita cuja história de desenrolou em condições de relativo isolamento, como os aborígenes australianos, não está excluída a possibilidade de esta perspectiva histórico-cultural ser mais útil para o estudo do xamanismo do que a perspectiva histórica pura e simples. Um dia, quando surgir a disciplina da psicologia histórica, ela dará origem a conceitos-chave que fazem ainda falta na pesquisa sobre o xamanismo. Apesar de se constatar que o xamanismo autêntico surgiu na Ásia central e setentrional (povos turco-mongóis, himalaianos, ugro-fínicos e árcticos), a maior parte dos estudiosos inclui na área do xamanismo a Coreia e o Japão, a Indochina e as duas Américas.

31.1.1 *Entre os povos de caçadores e pescadores da Sibéria Setentrional*, o xamã tem uma função clânica (Iucagires, Evenko), local (Nganasanis) ou sem suporte social (Tchutchis, Coriacos). No sul agrícola (Iacutos, Buriatos, Tuvas, Cacássios, Evenko, etc.), a instituição do xamanismo é mais complexa e o estatuto do xamã varia segundo os seus poderes pessoais. O xamã siberiano, mesmo herdando a função do seu pai, deve passar por uma iniciação individual cujos elementos são em parte tradicionais (transmissão de conhecimentos) e em parte sobrenaturais (obtenção de auxiliares entre os espíritos). Visitado pelos espíritos, o xamã ressente-se de mal-estar físico, que só passa quando, atravessando o território desértico da morte e voltando à vida, aprende a manipular os seus visitantes para efectuar viagens extáticas cujo objectivo será, a maior parte das vezes, curativo. Durante as sessões, o xamã serve-se de vários objectos que simbolizam as suas faculdades particulares e o preparam no caminho para o país dos espíritos: o tambor feito com madeira de uma árvore que simboliza a morte e a ressurreição da iniciação. Durante a sessão, o xamã chama os seus espíritos auxiliares, e depois, em estado de transe (que não é necessariamente associado ao consumo de alucinogéneos ou produtos tóxicos), viaja até ao país dos espíritos. Na Sibéria Central e Oriental (Iucagires, Evenko, Iacutos, Manchus, Nanais, Orotchis), o xamã é frequentemente possuído pelos espíritos, que falam através deles.

31.1.2 *O complexo xamânico existe entre todos os povos árcticos*, que pertencem a vários grupos linguísticos: uraliano, compreendendo os Saamis ou Lapónios, os Komis (Zirianos), os Samooiedos (Nenets-Yuraks e Nganasanis--Tavgis) e os dois povos Ugros dos Chantish (Ostíacos) e dos Manses (Vogules); tonquinês, compreendendo os Evenko e os Evenos; o turco, compreendendo em primeiro lugar os Iacutos (e os Dolganes, tribo tonquinesa); incagir (os Iucagires,

aparentados com os Ugro-Fínicos); palossiberiano, compreendendo os Tchutchis, os Coriacos e os Itelmens; inuit (esquimós), compreendendo os Aleútes. Menos complexas do que na Sibéria do Sul, as sessões xamanistas entre os povos árcticos são, no entanto, mais intensas. Em alguns casos, como entre os Índios Algonquinos da América do Norte, o xamã faz-se atar numa tenda fechada, violentamente abanada pelos espíritos (*shaking-tent ceremony*), que o livrarão dos laços.

A maior parte dos Inuits vive na Gronelândia, no Canadá e no Alasca. A obtenção dos poderes xamanísticos caracteriza-se entre eles pela experiência muito viva da iniciação da morte. Eles praticam a cura das doenças pela sucção e a técnica de adivinhação chamada *qilaneq*, pela variação do peso de um objecto na mão quando se põem várias questões aos espíritos. *Quamaneq* ou visualização do esqueleto é uma técnica muito divulgada, que caracteriza o estádio da obtenção dos poderes xamanísticos.

31.1.3 *Na Coreia e Japão*, o xamanismo é geralmente praticado pelas mulheres. Ser cego é um sinal de eleição. No Norte da Coreia, a xamã é procurada pelos espíritos; no Sul, ela herda a função dos seus pais. A doença da iniciação não lhe é poupada; ela pode ser visitada por um espírito amoroso e nesse caso a vida marital torna-se-lhe intolerável.

31.1.4 O xamanismo está presente entre os povos das zonas fronteiriças entre o Tibete, China e Índia (Miaos, Nakhi, Nagas, Lushus-Chino, Cásis, etc), assim como entre os povos da Indochina (Hmong, Khmer, Laos, etc.), da Indonésia e da Oceânia.

31.1.5 *O xamanismo norte-americano*, como o xamanismo árctico, não conhece na sua origem a utilização de substâncias alucinogéneas. Os poderes xamanísticos obtêm-se de várias formas, das quais a mais comum é a solidão e o sofrimento. Em várias sítios os xamãs tendem a formar associações profissonais. Os membros da Sociedade da Grande Medicina (Midewiwin) das tribos dos Grandes Lagos iniciam um novo membro «matando-o» («fuzilando--o» com búzios brancos ou outros objectos simbólicos que supostamente penetram no seu corpo) e «ressuscitando-o» na cabana medicinal. A extracção do espírito da doença por sucção está muito difundida.

31.1.6 *O xamanismo sul-americano* partilha todos os motivos presentes em outras áreas culturais: doença na iniciação, visualização do esqueleto, casamento com um espírito, cura por sucção, etc. Para além disso, o xamanismo sul--americano caracteriza-se pelo emprego de substâncias alucinogéneas (sendo a *banisteriopsis caapi* ou *yagé* as mais comuns) ou tóxicas (como o tabaco) e pela presença de cerimónias colectivas de iniciação. A utilização da argola para

invocar os espíritos é mais frequente do que a do tambor. Os espíritos são frequentemente ornitomorfos. O xamã pode muitas vezes transformar-se em jaguar.

31.2 **Bibliografia**. M. Eliade, *Shamanism: An Overview*, in *ER* 13, 201-8; A.-L. Siikala, *Siberian and Inner Asian Shamanism*, in *ER* 13, 208-15; S. D. Gill, *North American Shamanism*, in *ER* 13, 16-9; P. T. Furst, *South American Shamanism*, in *ER* 13, 19-23; Å. Hultkranz, *Artic Religions: An Overview*, in *ER* 1, 393-400; I. Kleivan, *Inuit Religion*, in *ER* 7, 271-73.

Em geral, ver Mircea Eliade, *le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1964; Matthias Hermanns, *Schamanen, Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer*, vols. 1 e 2, Wiesbaden, 1970; Jean-Paul Roux, *la Religion des Turcs et des Mongols*, Paris, 1984.

32
XINTÓ

32.1 A religião nacional do Japão é um vasto complexo de crenças, costumes e práticas que receberam muito tardiamente o nome de *xintó*, para serem distinguidas das religiões de origem chinesa, o budismo *(butondo)* (⇔ 6.9) e o confucionismo (⇔ 9). Com o cristianismo, que chega ao Japão depois de 1549, temos um conjunto de quatro religiões do arquipélago nipónico que subsistem até hoje.

A palavra *xintó* significa «Caminho (*to*, chinês *tao*) dos camis» ou divindades tutelares de todas as coisas.

32.2 A mais antiga fonte respeitante às tradições étnicas do Japão é o *Kojiki* («história das coisas antigas»), elaborado pelo ano 712 pelo oficial Ono-Yasumaro por ordem da imperatriz Gemmeï segundo informações obtidas de um cantor dotado de uma memória infalível. O *Kojiki* conta a história do Japão desde a criação do mundo até 628.

O *Nihongi* («Crónicas do Japão»), em trinta e um volumes, dos quais ainda existem trinta, é uma vasta compilação feita em 720. Outros dados sobre as crenças nipónicas primordiais estão contidas no *Fudoki* (séc. VIII), o *Kogo-Shui* (807-8), o *Shojiroku* e o *Engi-Shiki* (927). Os documentos chineses desde os Wei (220-265) representam para além disso uma fonte de informações preciosas sobre o antigo Japão.

A arqueologia revela-nos a existência de uma cultura neolítica (*Jomon*) caracterizada por estatuetas femininas em argila (*dogus*) e cilindros (fálicos?) em pedra polida (*sekibo*). Numa época posterior (*Yayoi*), os Japoneses praticavam a escalpomancia e a adivinhação com a ajuda de escamas de truta. Neste contexto, a inumação de cadáveres agachados da época kofun põe, à história das religiões, problemas de interpretação insolúveis.

32.3 Mas estes não são os únicos com quais o exegeta se vê confrontado. *A antiga mitologia do Japão* aparece como uma variante combinatória de mitologias existentes noutros sítios. Apesar das tentativas de autores antigos e modernos, de Augusto a Claude Lévi-Strauss, nenhuma explicação realmente convincente da unidade fundamental de todas as mitologias foi conseguida até hoje. (Dizer que ela assenta sobre a constância das operações lógicas é engenhoso, mas pouco plausível; tal implicaria, aliás, um sistema encoberto de orientação do mecanismo de classificação binária, uma espécie de dispositivo mito-poético do cérebro.)

As cinco primeiras divindades do xintó aparecem espontaneamente do caos. Após várias cópulas nascem Izanagi (Aquele Que Convida) e sua irmã Izanami (Aquela Que Convida), que, depois da ponte flutuante celeste, criam por agitação a ilha na salmoira marinha. Eles descem à ilha e descobrem a sexualidade e a sua utilidade, observando um alvéolo. O produto da sua cópula, fruto de um erro na altura da copulação, é Hiruko (Sanguessuga), que não os satisfazia, dado que, com três anos de idade, é incapaz de se revelar (mitologema do primeiro nascido deficiente). Copulando de novo, eles dão origem às ilhas do Japão e os Camis, até que o Cami do fogo queima a vagina da sua mãe e a mata. Furioso, Izanagi decapita o desastrado, cujo sangue dá origem a muitos outros Camis. Tal como Orfeu, ele parte de seguida para os Infernos (o País da Fonte Amarela) para recuperar Izanami, que está detida por ter provado os alimentos infernais (mito de Perséfona). Ela conta, no entanto, com a cooperação do Cami local, na condição de Izanagi não a vir procurar durante a noite. Izanagi não cumpre a sua promessa e, à luz de um archote improvisado, ele apercebe--se de que a sua esposa não é mais do que um cadáver pútrido e coberto de vermes. Oito fúrias, as Medonhas-Terríveis do País da Noite, perseguem Izanagi, mas este deixa para trás o seu chapéu, que se transforma em vinha. As fúrias atrasam-se para devorar as uvas. O episódio, como nos contos do mundo inteiro, repete-se por três vezes, sendo os obstáculos seguintes rebentos de bambu e um rio. Izanagi tendo escapado, Izanami parte ela própria à sua procura, acompanhada pelos oito Camis do Trovão e os quinze mil Guerreiros do País da Noite. Mas Izanagi bloqueia com um rochedo a passagem entre os dois territórios, e as duras palavras da separação serão pronunciadas do cimo deste rochedo: Izanami trará todos os dias mil seres vivos para o seu reino, mas Izanagi causará a procriação de mil e quinhentos seres vivos por dia, a fim de que o mundo não se despovoe. Purificando-se da mácula do contacto com a morte, Izanagi dá origem ao Cami mais importante do panteão xintó, a deusa do Sol Amaterasu (Grande Luminária Celeste), e ao deus malicioso Sosa-no-o.

Muitas das gerações de Camis aumentam sucessivamente a distância que separa as divindades das origens e os humanos. Alguns Camis estão no centro de ciclos místicos dos quais os mais importantes são os de Izumo e de Kyushu.

São as gentes do Kyushu que, migrando para o país (mítico?) de Yamato, se tornarão os primeiros imperadores do Japão.

32.4 O xintó antigo comporta uma reverência especial pelos Camis, manifestações omnipresentes do sagrado. Originalmente, os Camis – quer sejam forças da natureza, ancestrais venerados ou muito simplesmente conceitos – não têm santuários. O seu território não está marcado a não ser aquando da celebração de ritos em sua honra. Sendo a agricultura o sistema produtivo tradicional do Japão, trata-se de ritos e festas sazonais. Para além das cerimónias colectivas, existe também um culto individual xintó. A instituição do xamanismo (⇔ 31) e os cultos de possessão são antigos. A cosmologia subjacente a estas crenças é primária. Ela comporta uma divisão vertical do cosmos em três (céu – terra – mundo subterrâneo dos trespassados) e uma divisão horizontal em dois (terra–Tokoyo ou «mundo perpétuo»).

Na sua origem, cada grupo humano estruturado possui o seu próprio Cami. Mas a unificação imperial implica o imperialismo do Cami do imperador, a deusa Amaterasu Omikami. No século VII, sob a influência do sistema político chinês, um centro de informação dos Camis regista todos os Camis do império, para que o governo central lhe construa santuários e lhes preste a reverência que lhes é devida. No século X, o governo tem perto de três mil santuários.

O budismo, introduzido no Japão em 538 e encorajado pelo Estado no século VIII, produzirá com o xintó sínteses interessantes. Num primeiro tempo, os Camis foram identificados com os *devas* (deuses) do budismo; mais tarde, atribui-se-lhes o papel superior de avatares dos próprios Bodhisattvas. Uma troca activa de representações figuradas dos Budas e dos Camis afectou as duas religiões. Durante o xogunato dos Kamakura (1185-1333), marcado pela extraordinária criatividade do pensamento budista japonês, aparece um Tendai Xintó e um Xintó tântrico (Shingon). Um movimento contrário de libertação do xintó terá lugar nos séculos seguintes (o Watarai e o Yoshida Xintó). Na época do Edo (Tóquio, 1603-1867) opera-se uma síntese do xintó e do confucionismo (o Suiga Xintó). Ainda que o Renascimento (Fukko) xintó de Motoari Norinaga (século XVII) vise a restauração do xintó na sua pureza integral, criticando a amálgama com o budismo e o confucionismo, o movimento acabará por aceitar a ideia católica da Trindade e a teologia dos Jesuítas. Enquanto que na época dos Tokugawa (Edo, 1603-1867) a síntese xintó-budista se torna religião de Estado, na época ulterior dos Meiji (após 1868) o xintó puro tona-se religião oficial.

32.5 A reforma religiosa dos Meiji provocou a distinção de quatro tipos de xintó: Koshitu ou xintó imperial, Jinja ou xintó praticado nos santuários, Kyoha ou xintó sectário e Minkan ou xintó popular.

Os ritos imperiais são privados, mas exerceram uma influência considerável

sobre o xintó dos santuários. Ele foi a religião oficial do Japão entre 1868 e 1946, encontrando-se todavia sob a tutela de uma associação centralizada (*Jinja honcho*).

O santuário xintó é a habitação do Cami, que está ligado a um canto da natureza: uma montanha, um bosque, uma cascata. Quando não é construído num sítio natural, é todavia indispensável que o santuário tenha uma paisagem simbólica. O templo é uma estrutura simples em madeira (como em Ise ou Izumo), por vezes enriquecida de elementos arquitecturais chineses. Tradicionalmente, o edifício deve ser reconstruído cada vinte anos.

Os ritos de purificação são essenciais ao xintó. Eles consistem em certas abstinências, que precedem as grandes cerimónias ou que acompanham a menstruação e a morte, praticadas na origem por todos os crentes, mas hoje só pelo sacerdote xintoísta. Este tem o direito exclusivo de celebrar o *harai* ou rito de purificação por intermédio de uma vara (*haraigushi*). As purificações são seguidas de oferendas de rebentos da árvore sagrada sakaki, símbolo da colheita. Oferendas de açúcar, saki, etc., acompanhadas de música, de dança e de orações (*norito*) pelo Cami, formam o essencial da cerimónia.

O Cami é representado simbolicamente no santuário por um emblema (por exemplo um espelho simbolizante Amaterasu) ou, sob a influência do budismo, por uma estatueta. Na cerimónia dita *shinko* ou circum-ambulação da paróquia, o emblema do Cami é levado em procissão no bairro. Uma cerimónia propiciatória (*jichin-sai*) tem lugar no local de uma nova construção. Nela é apresentada a ideia de que os incontáveis Camis podem ser perigosos e de que é preciso apaziguá-los em certos momentos. A prática do xintó, tanto colectiva como individual, é designada pelo termo de matsuri. Tradicionalmente, uma casa japonesa possuía um *kamidana* ou altar privado, no meio do qual se encontrava um templo em miniatura. A presença do Cami era aí invocada por objectos simbólicos.

32.6 Na época do xintoísmo de Estado (1868-1946), quando os sacerdotes eram funcionários dependentes do Jingikan ou Departamento do xintó, o governo foi, por outro lado, obrigado a permitir a liberdade religiosa no Japão, o que significou em primeiro lugar a cessação da proscrição do cristianismo. Mas a Constituição Meiji de 1896 foi igualmente objecto de uma interpretação política negativa, na medida em que uma religião não tinha o direito de existir a não ser quando reconhecida pelo Estado. O Jingikan teve de resolver o problema por vezes difícil da classificação das novas religiões que surgiram a partir da segunda metade do século XIX. Ainda que muitas vezes a sua relação com o xintó fosse liminar e problemática, treze novos cultos (dos quais doze fundados entre 1876 e 1908) foram relatados como «seitas xintoístas»: Xintó Taikyo (sem fundador, reconhecido em 1886), Kurozumikyo (fundado por Kurozumi Munetada em 1814), Xintó Shuseiha (fundado por Nitta Kuniteru em 1873), Izumo Oyashirokyo (fundado por Senge Takatomi em 1873), Fusokyo (fundado por Shishino Nakaba em 1875), Jikkokyo (fundado por Shibata Hanamori, reconhecido em 1882), Xintó Taiseikyo (fundado por Hirayama Shosai, reconhecido em 1882), Shinshukyo (fundado por Yoshimura Masamochi em 1880), Ontakekyo (fundado por Shimoyama Osuka, reconhecido em 1882), Shinrikyo (fundado por Sano Tsunehiko, reconhecido em 1894), Misogikyo (fundado pelos discípulos de Inone Masakane em 1875), Konkokyo (fundado por Kawate Bunjiro em 1859) e Tenrikyo (fundado por uma mulher, Nakayama Miki, em 1838, reconhecido em 1908, separado do xintó em 1970; a seita Honmichi em derivação). Depois de 1945, muitas «seitas novas» apareceram (uma estatística de 1971 contava 47).

O xamanismo japonês era tradicionalmente exercido por mulheres. Por consequência, várias das religiões recentes reservam às mulheres funções particulares.

32.7 A «religião popular» (minkan shinko) do Japão, apesar de ter muitos pontos em comum com o xintó popular, é contudo diferente. Ela representa um conjunto de ritos propiciatórios, sazonais e especiais emprestados às três grandes religiões do Japão. Com efeito, diz-se por vezes que o Japonês vive como confuciano, casa como xintoísta e morre como budista. Em casa, ele possui um altar xintó e um altar búdico. Ele respeita as proibições geomânticas (a entrada de uma casa não deve nunca estar situada a nordeste, etc.) e o calendário dos dias fastos e nefastos. Quanto aos costumes que ele respeita, os mais importantes estão ligados ao Novo Ano (*shogatsu*), à Primavera (*setsubun*, a 3 de Fevereiro), à Festa das Bonecas (*hana matsuri*, a 8 de Abril), ao Dia dos Rapazes (*tango no sekku*, a 5 de Maio), à festa do Cami da Água (*suijin matsuri*, a 15 de Junho) à Festa da Estrela (*tanabata*, a 7 de Julho), à Festa dos Mortos (*bon*, 13-16 de Julho), ao equinócio de Outono (*aki no higan*), etc.

A unidade social que participa nestes ritos é por vezes a família alargada (*dozoku*), por vezes uma comunidade baseada na vizinhança (*kumi*).

32.8 Bibliografia. J. M. Kitagawa, *Japanese Religion: An Overview*, in *ER* 7, 520-38; H. Naofusa, *Shinto*, in *ER* 13, 280-94; A. L. Miller, *Popular Religion*, in *ER* 7, 538-45; M. Takeshi, *Mythical Themes*, in *ER* 7, 544-52; H. P. Varley, *Religious Documents*, in *ER* 7, 552-7.

Os textos xintoístas são traduzidos e apresentados em Post Wheeler, *The Sacred Scriptures of the Japanese*, New York, 1952.

A melhor obra sobre as religiões japonesas é da autoria de Joseph Mitsuo Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York/Londres, 1966. A revista *History of Religions* consagrou em 1988 (vol. 27, n.º 3) um número ao xintó: *Shinto as Religion and as Ideology: Perspectives from the History of Religions*, contendo artigos de J. M. Kitagawa e outros.

Sobre a política religiosa no Japão actual, ver *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Tokyo/New York/San Francisco, 1972.

33
ZOROASTRISMO

33.1 Religião pré-zoroastrista. A religião do Irão antes da reforma de Zaratustra não é fácil de caracterizar. Ao lado de elementos originais, ela apresenta traços comuns com a Índia védica, como por exemplo, o sacrifício (*yaz*, cf. scr. *yajña*) de animais cujo espírito junta a entidade divina chamada Geush Urvan («A alma do touro») e o uso da bebida *haoma* (scr. *soma*), de propriedades alucinogéneas. Os seres divinos pertencem a duas classes: os *ahuras* («senhores»; cf. scr. *asuras*) e os *daivas* («deuses»; scr. *devas*), ambas positivas.

Esta religião correspondia a uma sociedade dominada pela aristocracia guerreira e suas confrarias de iniciação, cujas práticas violentas culminavam no estado de «fúria» (*aêshma*). Os sacrifícios de animais como o boi (*gav*) e o consumo do *haoma* (mencionado no *Yasna* 48.10, 32.14 como uma poção feita de urina eliminada após a ingestão de uma droga) eram o centro do culto.

33.2 Zaratustra. É difícil situar no tempo a reforma de Zaratustra (grego Zoroaster). Tudo leva a crer que o reformador viveu algures no Irão Oriental, pelo ano 1000 a. C. A mensagem original de Zaratustra opunha-se de várias formas à experiência religiosa anterior: ele condenava os sacrifícios sangrentos e o uso do *haoma*, propondo igualmente uma mudança total do panteão, que se tornava assim *monoteísta* e *dualista*. A nova religião, cuja evolução lhe ia modificar o carácter, é comummente chamada *zoroastrismo*.

33.3 O zoroastrismo antigo.

33.3.1 *As fontes* do zoroastrismo foram redigidas a partir do século IV ou VI d. C., mas elas dividem-se por vários níveis. A *Avesta* é formada por várias secções: *Yasna* (Sacrifícios), *Yasht* (Cânticos às Divindades), *Vendidad* (Regras

de Pureza), *Vispered* (O Culto), *Nyāyishu* e *Gâh* (Orações), *Khorda* ou Pequeno Avesta (Orações Quotidianas), *Hadhōkht Nask* (Livro das Escrituras), *Aogemadaēchā* (Nós Aceitamos), contendo instruções sobre o Além e o *Nīrangistān* (Regras Culturais). Pensa-se que a parte mais antiga dos *Yasnas*, os *Gateus* (Cânticos), seria do tempo do próprio Zaratustra.

Tão importante quanto as fontes avésticas, os escritos em palavi (meio persa) foram redigidas na sua maior parte no século IX: *Zand* (Interpretação do Avesta), *Bundahishn* (O Génesis Zoroastrista), *Dēnkard* (Recolha de Informações sobre a Religião), as *Selecções* do sacerdote Zātspram, o *Dādistān ī Denīg* do sacerdote Mānushčihr, o texto sapiencial *Dādistān ī Mēnōg ī Khrad*, o texto apologético *Shkand-gumānīg Vizār* (Destruição Sistemática de Todas as Dúvidas) e o Livro (*Nāmag*) de Ardā Virāz, sacerdote que viaja no além. Alguns dos textos zoroastristas mais recentes são redigidos em persa, em gujarati, em sânscrito e mesmo em inglês.

Encontramos muitos monumentos figurados iranianos, inscrições dos Aqueménidas (Dario I, 522-486; Xerxes, 486-465; Artaxerxes II, 402-359 a. C.) até às dos soberanos sassânidas (Shāpūr I, 241-272 e Narsès, 292-302 d. C.). Sem serem tipicamente religiosas, elas permitem-nos, no entanto, esclarecer um pouco o estatuto e o carácter da religião nestas diferentes épocas. Mais importantes são as inscrições do Sumo Sacerdote (*mobād*) Kerdīr, no início da época sassânida.

Os Gregos, os cristãos e os Árabes oferecem-nos igualmente informações preciosas sobre o zoroastrismo, distribuídas ao longo de uma época que vai do século V a. C. ao X d. C.

33.3.2 *A reforma zoroastrista* representa, como nós já vimos, uma reacção contra o culto orgiástico das confrarias de iniciação de guerreiros machos. É a uma revolução puritana dos costumes que nós assistimos, comparável de algum modo à revolução órfica na Grécia antiga, visando uma reforma radical das orgias antropófagas dionisíacas. No plano estritamente religioso, a inovação mais extraordinária de Zaratustra consiste num sistema que combina monoteísmo e dualismo numa síntese original. Sublinhemos que os termos do problema da teodiceia continuam os mesmos em todas as religiões e que o dualismo não representa mais do que uma entre as múltiplas soluções possíveis. O que é interessante no zoroastrismo é o recurso à ideia do livre arbítrio, cuja forma rudimentar não consegue iludir a contradição lógica: com efeito, Ahura Mazdā, o Senhor supremo, é o criador de todos os contrastes (*Yasna* 44.3-5), mas os seus dois filhos gémeos, Spenta Mainyu (o Espírito Benfeitor) e Angra Mainyu (o Espírito Negador), escolheram entre a ordem da verdade (*asha*) e a de mentira (*druj*), ambas consistindo em pensamentos, palavras e acções, boas ou más. Isso faz, evidentemente, de Ahura Mazdā o criador do mal num duplo sentido: porque *druj* precede a escolha de Angra Mainyu e porque este é seu filho. Por outro lado, este dualismo ético revela também aspectos teológicos, cosmológicos e antropológicos.

Na época indo-iraniana comum, assim como na religião pré-zoroastrista, os *daivas* (scr. *devas*) e os *ahuras* (scr. *asuras*) eram seres divinos. Eles sofreram, no zoroastrismo, uma evolução que é inversa à que ocorreu na Índia: os *ahuras* são os deuses que escolhem *asha* e os *daivas* são os demónios que escolhem *druj*.

A função de intermediários entre o Espírito Benéfico e a humanidade continuamente submetida à escolha moral e preenchida pelos sete Amesha Spentas, os «Imortais benfeitores»: *Vohu Manah* (Bom Pensamento), *Asha Vahishta* (Verdade Perfeita), *Khshathra Vairyia* (Senhoria Desejável), *Spenta Armaiti* (Devoção Benfeitora), *Haurvatāt* (Plenitude) e *Ameretāt* (Imortalidade). Os sete Imortais benfeitores representam ao mesmo tempo o cortejo das virtudes de Ahura Mazdā e os atributos dos mortais que seguem a ordem da verdade, o *asha*. O ser de verdade (*ashavan*), atingindo um estado particular chamado *maga*, é suposto ser capaz de se juntar aos Imortais benfeitores e de não fazer mais do que um com o Espírito benfeitor.

33.3.3 *A síntese sacerdotal*. Os sacerdotes avésticos orientais chamados *âthravans* (cf. scr. *atharvans*), e também os sacerdotes ocidentais (Medos) conhecidos pelo nome de Magos, submeteram a mensagem puritana de Zaratustra a uma reinterpretação que ia pôr em vigor os costumes pré--zoroastristas e sistematizar os dados doravante tradicionais. A síntese sacerdotal exercia-se sobre todo um antigo património. Ela recuperou mesmo o costume dos sacrifícios sangrentos e o uso do *haoma* alucinogéneo. Ela transformou em *yazatas* ou divindades plenas os Amesha Spentas, que não tinham sido senão os atributos de Ahura Masda e ao mesmo tempo do *ashavan*. Ela recuperou antigos deuses como Mitra e transformou outros, como Indra, em demónios. É provavelmente a esta síntese que se devem as divindades masdeístas mencionadas nos *Yashts* do Avesta, Ardvi Sura Anahita e Mithra, deuses muito importantes sob os Aqueménidas, com origem na reinterpretação de uma deusa indo-iraniana que os Índios chamavam Sarasvatī (sob a influência de uma deusa do Próximo-Oriente) e do deus indo-iraniano Mitra. No panteão masdeísta, Mitra preside, com Sraosha e Rashnu, ao julgamento da alma após a morte. Outros *yazatas* ou divindades são Verethragna que preside às vitórias, Vāyu que preside ao vento, Daēnā ou a imagem da religião realizada, Khvarenah ou o Esplendor real, haoma, etc.

33.4 O zurvanismo.

33.4.1 *O problema*. Sob os Sassânidas (século III d. C.) dá-se um renascimento religioso que parece desenrolar-se sob o signo da intolerância. É difícil precisar se a ortodoxia, na época, é masdeísta ou zurvanita (do nome Zurvan, o protagonista de certos mitos dualistas). Parece provável, como o crê R. C.

Zaehner, que o masdeísmo seja de longe mais forte, mas que o zurvanismo o ultrapassa em determinados períodos.

Ardashīr (Artaxerxes) é o restaurador do zoroastrismo, mas trata-se aqui do masdeísmo ou do zurvanismo? Shāpūr I, possivelmente zurvanita, tem fortes simpatias por Mani (⇔ 11.5); os seus dois irmãos Mihrshāh e Pērōz convertem-se ao maniqueísmo. O seu sucessor Hormizd I é favorável aos maniqueus, mas Bahrām I, secundado pelo terrível Kerdīr, *mobadān mōbad* ou chefe dos sacerdotes do fogo, manda prender Mani, que morre na prisão, e persegue os seus seguidores. Shāpūr II, que chega ao poder em 309 d. C., continua a política intolerante de Kerdīr. Segundo, Zaehner, esta situação vai durar até à época de Yezdigird I, «o Convertedor», cuja tolerância vai ser simultaneamente para com os cristãos e os pagãos. Pelo fim do seu reinado, o seu primeiro-ministro Mihr-Narsē projecta uma missão na Arménia. É possível que o mito de Zurvan, que nos é relatado por dois autores arménios (Elishē Vardapet e Eznik de Kolb) e dois autores sírios (Teodoro bar Kōnaï e Yohannān bar Penkayē), tenha qualquer coisa a ver com a propaganda da Mihr-Narsē na Arménia, se se admitir que Yezdigird I e os dois outros protectores de Mihr-Narsē, Bahrām V e Yezdigird II, eram zurvanitas. O primogénito de Mihr-Narsē, que preenche a função do sumo sacerdote (*hērbadān hērbad*), chama-se Zurvāndād; se é o mesmo que o «herético» (*sāstār*) mencionado sob este nome em *Vidēvdāt* (4.49), é então possível atribuir a estes três imperadores uma inclinação para o zurvanismo. O imperador Kavād simpatiza muito com as ideias «comunistas» de Mazdak, mas o seu sucessor Xosrau I volta à ortodoxia mandando massacrar Mazdak e os seus, restaura o masdeísmo e prende os heréticos a fim de os converter, matando sem piedade os reincidentes. Depois de Xosrau I, o Império persa conhece o declínio, a conquista árabe está próxima.

33.4.2 *O mito*. Na versão do autor arménio Eznik de Kolb, a mais completa entre as quatro existentes, o mito principal do zurvanismo expõe-se da seguinte forma: Zurvan, um ser possivelmente hermafrodita, cujo nome se traduziria por Sorte ou Fortuna, existia antes de qualquer outra coisa. Desejando ter um filho, ele oferece sacrifícios durante mil anos, após o que começa a duvidar da sua utilidade. Nesta altura, são concebidos dois filhos no seu seio «maternal»: Ohrmazd em virtude do sacrifício e Arimânio em consequência da dúvida. Zurvan promete que fará rei o primeiro que vier até ele. Ohrmazd revela esta intenção a Arimânio, que se despacha a «furar o seio» de Zurvan e apresenta-se perante o seu pai. Zurvan não o reconhece: «Meu filho, diz ele, é perfumado e luminoso, e tu és tenebroso e fétido.» Então,Ohrmazd nasceu «no tempo certo, luminoso e perfumado». Zurvan foi obrigado pelo seu juramento a atribuir a realeza a Arimânio, mas só por nove mil anos; após o que Ohrmazd «reinará, e tudo o que ele quiser fazer, fá-lo-á». Cada um dos irmãos começa a gritar: «E tudo o que Ohrmazd criava era bom e correcto, e o que Arimânio fazia era mau e tortuoso.»

Um outro mito zurvanita é muito próximo da atmosfera dos contos do demiurgo astuto, este personagem extremamente complexo, simultaneamente cómico e trágico, que se revela mais sábio do que criador. É, na ocorrência, o caso de Arimânio, que conhece um segredo de fabricação que Ohrmazd ignora: ele sabe como fazer os luminários dar luz ao mundo. Falando perante os seus demónios, Arimânio revela-lhes que Ohrmazd poderia fazer o sol copulando com a sua irmã (alusão à prática do *xwētwodatīh*, avéstica *xvetuk das*, que, no seu contexto, é muito honrável). O demónio Mahmi corre para junto de Ohrmazd e informa-o.

Um terceiro mito, enfim, descreve um conflito de propriedade entre Ohrmazd e Arimânio: a água e toda a sua extensão pertence a Arimânio, e no entanto os animais de Ohrmazd (o cão, o porco, o burro e o boi) bebem aí. Quando Arimânio lhes proíbe de tocar na sua água, Ohrmazd não sabe o que fazer, mas um dos demónios arimânios aconselha-o a dizer ao seu vizinho incómodo: «Então retira a água da minha terra!» A manha não tem o resultado esperado, dado que Arimânio incita uma das suas criaturas, o sapo, a sorver toda a água da propriedade de Ohrmazd. Este, cruza novamente os braços, até que um dos seguidores de Arimânio, a mosca, penetra no nariz do sapo, impedindo-o assim de libertar a água.

33.4.3 *Interpretações do zurvanismo*. É evidente que a reconstrução de um sistema zurvanita único e coerente é impossível, mau grado as tentativas repetidas de H. S. Nyberg, É. Benveniste, etc., que culminam com a obra fundamental de R. C. Zaehner. É incontestável que o zurvanismo existiu, representando talvez um conjunto de teologias sectárias que se tornam oficiais na época dos Sassânidas. Mas o argumento mais sólido que diz respeito à existência destas doutrinas continua, mesmo em presença de várias versões e de múltiplas alusões aos mitos zurvanitas, a ser de ordem puramente negativa: chega-se a tal conclusão pelo silêncio, a este respeito, presente nos textos palávios tardios. Se não houvesse este silêncio, não se teria nenhuma prova da força histórica real do zurvanismo; só negando a sua existência é que o masdeísmo tardio reconhece o seu poder. Evidentemente, um problema histórico muito complexo surge então: a polémica dos textos maniqueus contra o zurvanismo refere-se a uma hostilidade original entre as duas religiões? Ou dever-se-á pensar numa relação estreita entre maniqueísmo e zurvanismo na época de Shapur I, o que poderia explicar a adopção do nome Zurvan na cosmogonia maniqueísta?

33.5 O masdeísmo dos textos palávios

É lamentável que só o único masdeísmo coerente do qual dispomos, o dos textos palávios, tenha sido redigido numa data tão tardia. Quando motivos míticos aparecem nestes textos que já surgiram em escritos maniqueus ou judaico-cristãos anteriores, os especialistas

do passado apressaram-se a concluir a origem iraniana destes últimos. Ora, é muito mais provável que eles provenham do maniqueísmo ou do judaico--cristianismo. É possível detectar muitos textos míticos dos escritos palávios até Avesta e mesmo às secções mais antigas deste. Mas os detalhes e as histórias coerentes respeitantes à cosmogonia e escatologia são-nos fornecidos exclusivamente pelos textos palávios.

33.5.1 *Cosmologia.* A génese masdeísta (*Bundahishn*) tem lugar sob duas formas de existência: o estado *mēnōk* ou «espiritual», que é, por sua vez, o embrião do estado *gētīg* ou «físico». Este não é de modo nenhum negativo, como os corpos o são em Platão ou como a matéria o é na tradição platónica tardia. Mas ele é caracterizado pela «mistura» (*gumēčishn*) provocado pela acção de Arimânio, o mau espírito. Este mata o Touro e o Homem primordiais (Gaw-ī-ēw-dād e Gayōmard), cuja semente está, no entanto, na origem dos bons animais, mas também do primeiro casal humano, Mashya e Mashyānag.

As partes do mundo são criadas em seis etapas, desde o céu em cristal até aos homens. No centro da Terra há a montanha Harā e ao seu redor a cadeia de montanhas Harburz (av. Harā Berezaiti). Os homens só habitam um dos sete sectores (*kēshwar*) deste círculo, o Khvaniratha, ao sul do qual correntes de água descem do Harā, formando o mar Vurukasha cujo centro é uma montanha de substância celeste (cristal), sobre a qual encontramos o protótipo de todas as Árvores, assim como a Árvore da Imortalidade ou o Haoma Branco. Dois rios partem do mar Vurukasha, delimitando Khwaniratha a leste e a oeste.

33.5.2 *Escatologia colectiva.* O estado de *gumēčishn* é suposto acabar com a separação (*wisārishn*) das criações dos dois Espíritos. A história do cosmos desenrola-se em três etapas: o passado, dominado por Gayōmard e a sua morte, o presente, dominado por Zaratustra e a sua mensagem, e o futuro, dominado pelo Salvador ou Sōshans (av. Saoshyant).

Segundo o *Bundahishn*, a história do universo compreende quatro etapas de três mil anos cada uma, doze mil anos no total. Durante os primeiros três mil anos, Ohrmazd cria o mundo no estado *mēnōk* e Arimânio começa a sua actividade destrutiva. Os nove mil anos que se seguem são marcados por uma trégua entre os dois deuses e uma mistura das suas criações no estado *gētīg*. Mas três mil anos depois Arimânio ataca o mundo criado por Ohrmazd, no qual este cria a *fravashi* ou «alma» de Zaratustra. Ainda uma vez mais três mil anos depois, o Profeta revela-se e a Boa Religião começa a sua marcha triunfal no mundo. Os três mil anos que restam serão da responsabilidade dos três Sōshans ou três filhos de Zaratustra, que surgirão cada um deles no início de um novo milénio: Ukshyatereta, Ukshyatnemah, Astvatereta.

A partir dos próprios Gateus, o fim do mundo será marcado pela purificação no fogo e a transfiguração da vida (Frashōkereti, pal. Frashgird). Um rio de fogo

separará os justos dos ímpios. Os mortos ressuscitarão em corpos indestrutíveis no seguimento de um sacrifício efectuado pelo Salvador. Este nascerá da semente de Zaratustra deposta num lago a oriente.

33.5.3 *Escatologia individual.* O julgamento da alma individual é um tema antigo, mas os seus detalhes estão explicitados no Avesta recente e sobretudo nas histórias em palávi. Três dias após a separação do corpo, as almas chegarão à Ponte Cinvat, onde a realização da boa Religião lhes aparecerá sob a forma do seu Dāenā, uma virgem de quinze anos para os bons masdeístas e uma horrível megera para os maus. Após o julgamento dos deuses Mithra, Sraosha e Rashnu, as almas dos bons adeptos da religião passarão a ponte, os maus crentes serão atirados para o inferno e os «amorfos», os que não são nem bons nem maus, chegarão ao purgatório Hamestagan. O assunto da ponte, que se alarga para deixar passar os justos e estreita para atirar os ímpios para o inferno, representa um empréstimo recente ao cristianismo, onde já está em voga desde o século VI d. C.

A alma eleva-se até ao céu em três etapas: há as estrelas, que correspondem aos «bons pensamentos» (*humata*), a Lua, que corresponde às «boas palavras» (*hūkhta*), e o Sol, que corresponde às «boas acções» (*hvashta*), para chegar enfim ao reino das Luzes Infinitas (*Anagra raosha*).

33.6 Ritual. O zoroastrismo tem no início um carácter anti-ritualista, mas acaba por reintegrar o sacrifício de animais e o culto do *haoma* contra aos quais se tinha oposto. Os templos e as estátuas são desconhecidas até à época de Artaxerxes II, o qual, sob a influência do Próximo-Oriente, ergue estátuas a Anāhitā. As «casas do fogo» servem para celebrar inúmeros rituais que têm o fogo como ponto central; o mais importante é o sacrifício do *haoma*, efectuado por dois sacerdotes, o *rāpsī* e o *zōt* (av. *zaotar*, cf. scr. *hotr*), que recitam o texto dos *Yasnas* do Avesta.

Outros rituais seguem o calendário, que começa pelo Novo Ano (*Nō Rūz*), uma festa consagrada às almas (*fravashis*). As grandes festas têm uma relação com os dois solstícios e os dois equinócios.

33.7 O masdeísmo após a conquista islâmica. O zoroastrismo mantém-se no Irão após a conquista árabe, como o testemunha a literatura palávi. No século X, após tentativas de rebelião contra os muçulmanos, a maior parte dos zoroastristas deixa o Irão e parte para o norte da Índia (Bombaim), onde forma até hoje uma comunidade fechada e rica de Parsis. Os masdeístas que permanecem no Irão são, pelo contrário, pobres e oprimidos.

Actualmente, o total dos zoroastristas no mundo é de cerca de 130 000 (recenseamento de 1976), dos quais 77 000 na Índia, 25 000 no Irão, 5 000 no Paquistão e 23 000 nos Estados-Unidos.

33.8 Bibliografia. Eliade, *H* 1, 100-112; 2, 212-17; G. Gnoli, *Zoroastrianism*, in *ER* 15, 578-91; *Zarathustra*, in *ER* 15, 556-59; *Iranian Religions*, in *ER* 7, 277-80; *Zurvanism*, in *ER* 15, 595-6; R. C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.

SEGUNDA PARTE

ÍNDICE COMENTADO

Sacrifício: 2.1.1; 2.2.1; 15.4
Saddharmapuṇḍarīka: 6.9
Saduceus: 22.6 (do hebreu *Tseduqim*), teólogos judeus (século II a. C.- I d. C.), literalistas e conservadores, que não aceitam a tradição oral e a ascese mais livre e mais intelectual dos Fariseus. Não crêem na imortalidade da alma, nem na ressurreição do corpo.
Safo: 15.3.4
Śakti: 17.7.3
Śakyamuni: 6.2
Ṣalāt: 20.3
Salixes: 3.1; 3.6
Salmos: 22.2 Colecção de 150 (151) cânticos bíblicos, fazendo parte dos Ketuvim (Escritos), dos quais 72 são atribuídos ao rei David (século X a. C.).
Salomão ibn Gabirol: 22.6
Salomão Schechter: 22.6
Salomão Zalman: 22.6
Salomão: 22.1 (século X a. C.), filho do rei David e terceiro rei de Israel e da Judeia (I Reis 1-11).
Samādhi: 6.2; 17.4.2 No budismo, técnica de concentração. No ioga, etapa suprema da contemplação unitiva.
Samaritanos: Povo da região da Samaria, no Norte de Israel. Crêem ser descendentes das tribos judaicas nórdicas de Ephraim e de Manassé. Separaram-se dos Judeus após a volta do exílio babilónio.
Sāmaveda: 17.2
Saṃgha: 6.3-4 No budismo, comunidade dos fiéis instituída pelo próprio Buda, compreendendo quatro sectores (*parisads*): os monges (*bhikṣus*), as religiosas (*bhikṣunis*), os laicos homens (*upāsakas*) e os laicos mulheres (*upāsikās*).
Ṣāmiṭ: 20.6.1
Saṃkhya: 17.4.2 Sistema filosófico hindu, uma das seis escolas (*darśanas*) tradicionais, formando um par com o ioga.
Sammitiyas: 6.4
Samogos: 1.1.3
Samoiedos: 31.1.2
Saṃsāra: 6.5; 17.3 Metensomatose (incarnação de uma alma preexistente em novos corpos) no hinduísmo tradicional, paradoxalmente aceite no Budismo. Concebida como negativa. Diversos métodos ascéticos e/ou místicos aparecem ao longo da história religiosa indiana para obter a libertação (*mokṣa*) dos laços Karmânicos que renovam o retorno aos corpos. Uma concepção semelhante à metensomatose é partilhada por certos pré-socráticos e por Platão. Noutros contextos religiosos, a metensomatose pode ser positiva.
Saṃskāra: 6.3-4; 17.2
Samuel b. Kalonymus: 22.7
Samuel: 22.2 Juiz (*shofet*) e profeta judeu do século XII a. C., protector de David.
Śaṅkara: 17.6 Mestre religioso hindu da Índia meridional (século VIII d.C.), comentador dos clássicos e criador do vedanta não dualista (*advaita vedanta*).
Ṣaṇṇagarika: 6.4
Sannyāsa: 17.4.3 Quarto e último estádio (*āśrama*) no caminho da vida tradicional do macho hindu, marcando a renúncia completa ao mundo, após o retiro na floresta (*vānaprastha*).
Sano Tsunehiko: 32.6
Santa Lúcia: 1.5.1
Santaria: 1.5.1
Saoshyant: 33.5.2 (avéstico; pálavi *soshans*), salvador do mundo no zoroastrismo. O masdeísmo tardio elevou para três o número de Saoshyants. Eles nascerão da semente de Zaratustra colocada sob a guarda de 99 999 *fravashis* no lago Kansaoya, quando três virgens imaculadas se banharem na água do lago. O último Saoshyant aparecerá no julgamento final (*frashōkereti*) e eliminará definitivamente os inimigos da ordem de verdade (*asha*).
Sara: (Sarai; Deus muda o seu nome para Sara), bela meia irmã e mulher de Abraão no Génesis bíblico. Inicialmente estéril, ela dá à luz finalmente Isaac.
Sarápis: 24.2; 24.2.6
Sarasvatī: 33.3.3
Sarvāstivāda: 6.1; 6.4 Seita budista que se destaca do tronco de Sthaviravāda (⇔ 6.4) na época do imperador Açoga (século III a. C.) e dá origem a três outras seitas do Hīnayāna: os Sautrāntikas, os Mūlasarvāstivādas e os Dharmaguptakas.
Saso, Michael: 28.3
Sastra: 6.1
Saúl: 22.1-2
Saule: 13.3.1
Savitar: 17.2
Saxo Grammaticus: (ca. 1150-1216), historiador dinamarquês, autor dos *Gesta Danorum*, um dos reportórios mais importantes da mitologia nórdica.
Schmidt, Wihelm: 1.3.2
Scholem, Gershom: 22.8
Sedna: Deusa marinha dos animais entre os Inuit (Esquimós).
Sefarditas: 22.1
Sefer Yetsirah: 22.7 (hebreu, «Livro da Criação»), escrito cosmogónico e primeiro tratado cabalístico de data incerta (séculos II-VIII d. C.).
Seidhr: 14.2.3; 14.4.1

Este dicionário apresenta importantes artigos consagrados às diferentes religiões do mundo, mas também toda uma série de informações sobre os fundadores das religiões, os profetas, os livros sagrados e as diversas correntes espirituais que marcaram a história religiosa da humanidade.

Religiões de África • América Central • América do Norte • América do Sul • Austrália • Budismo • Canaã • Celtas • Confucionismo • Cristianismo • Dualistas • Egipto • Eslavos e Bálticos • Germanos • Grécia • Helenística • Hinduísmo • Hititas • Indo-Europeus • Islão • Jainismo • Judaísmo • Mesopotâmia • Mistérios • Oceania • Pré-História • Romanos • Tauísmo • Tibete • Trácios • Xamanismo • Xinto • Zoroastrismo

Capa de Fernando Felgueiras

ISBN 972-20-1117-0